This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH 6JR3 $

Digitized by Google

Period
1595

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 6 July, 1901.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Protestantische Monatshefte

Neue Folge der Protestantischen Kirchenzeitung.

Herausgegeben

von

D. Julius Websky.

Zweiter Jahrgang.

Berlin 1898.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

Digitized by Google

Divinity School

Digitized by Google

Zur Einführung in das theologische Studium[1]).

I.

1. Erkenntniswissenschaft und angewandte Wissenschaft.

Jede Erscheinung in der Welt, sei es auf dem Gebiet der Natur oder des Geistes, kann Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden und wird es kraft des der menschlichen Natur eigenen Erkenntnistriebes. Sofern sich die Forschung auch auf diesen Erkenntnistrieb selbst richtet als auf den Apparat, der dem Menschen gegeben ist, um Erkenntnis zu bilden, scheidet sich die Wissenschaft von vornherein in zwei große Teile, die Untersuchung der Erkenntnis selbst, um ihre Möglichkeit, Bedingungen, Beschaffenheit und Grenzen festzustellen und die Mittel zu gewähren, um wirklich Erkanntes von allem andern (Hypothese, Phantasie, Gefühl ꝛc.) zu unterscheiden, und in die Anwendung des Erkenntnisvermögens auf die ungeheure Fülle der Einzelerscheinungen. Die Menschheit ist erst sehr spät zu der Einsicht gekommen, daß allem wissenschaftlichen Aufbau die Prüfung des Handwerkszeuges, mit dem man bauen will, voran- und zur Seite gehen müsse, damit ihre Erkenntnis nicht auf willkürlich angenommenen (dogmatischen) Voraussetzungen ruhe und nicht zum Luftgebäude werde. Diese große Wendung wird bezeichnet durch Kant's Kritik der reinen Vernunft, mit welcher das Zeitalter der kritischen (im Unterschied von der dogmatischen) Philosophie beginnt. Es war begreiflich und wiederholt sich auf allen Gebieten, daß eine grundlegende Entdeckung zunächst überschätzt und einseitig ausgebaut wird. Man glaubte in dem Handwerkszeug die Kraft gefunden zu haben, welche das Material zum Aufbau nicht blos bearbeite und zusammenfüge, sondern es überhaupt erzeuge, und so haben Kant's Nachfolger Fichte,

---

[1]) Es ist nicht das erste Mal und wird nicht das letzte Mal sein, daß ein Pfarrer seinem Sohne, der Theologie studiren will, ein Bild dieses Studiums zu geben versucht. Dergleichen kann in der Familie bleiben, wenn nicht wissenschaftliche Gedanken darin sind, die den Herausgeber eines wissenschaftlichen Organs bestimmen können, es aufzunehmen. Der obige Aufsatz beschränkt sich auf die Theologie als Wissenschaft und sucht sie im Rahmen einer Weltanschauung zu verstehen. Seine Bestimmung für einen erst an der Pforte der Wissenschaft Stehenden forderte den Versuch, Bekanntes und Selbstgedachtes auf den möglichst einfachen sprachlichen Ausdruck zu bringen. D. Verf.

Digitized by Google

Schelling, Hegel jene großartigen Systeme geschaffen, welche das ganze Weltall aus dem Ich, dem denkenden Geist herausspinnen. Diese Wege hat man verlassen und an Kant wieder angeknüpft, und die ganze Arbeit der etwas in Miscredit gekommenen Philosophie bewegt sich gegenwärtig darum, Kant's Kritik der reinen Vernunft richtig zu verstehen, vielleicht zu berichtigen und die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen, die Kant selbst noch nicht gezogen hat. Ihr letztes Problem aber ist, den Dualismus zu überwinden, der in der Zweiheit des erkennenden Subjectes und des erkannten Gegenstandes besteht, und zum Monismus, d. i. einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen. Man kann von jedem wissenschaftlich gebildeten Manne verlangen, daß er sich dieses Standes der Dinge bewußt sei, und daß er, welches auch sein Specialfach sei, doch die Geschichte der Philosophie und Kant's Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt habe nebst den Fragen, vor welchen die Erkenntniswissenschaft heut steht. Somit müßte die Beschäftigung mit diesen Dingen in jeden Studienplan aufgenommen werden.

2. Die Theologie als angewandte Wissenschaft.

Wenn es sich nach diesen Vorbemerkungen um die Theologie handelt, so kann sie nur zu den Wissenschaften gehören, welche in der ungeheuren Fülle der Erscheinungen etwas Einzelnes zum Gegenstand der Erkenntnis machen, und es fragt sich, welches dieser Gegenstand sei. Dem Wortlaut nach ist es Gott; aber Gott ist kein einzelner Gegenstand neben andern, er ist entweder alles oder nichts. Somit kann Gott nur Gegenstand einer Wissenschaft sein, sofern er in der Welt und im Menschen, also Gegenstand der Erfahrung ist. Es fragt sich daher, ob es Tatsache ist, daß Gott in der Welt und im Menschen wahrgenommen wird, und diese Tatsache liegt vor in der allgemein menschlichen Erscheinung der Religion. Soll die Theologie daher Wissenschaft sein wie jede andere, so kann sie nur die Wissenschaft von der Religion sein, und dann ist die christliche Theologie die Wissenschaft von der christlichen Religion, vom Christentum. Die Religion, das Christentum sind Erscheinungen in der Welt wie alle andern und können somit wie alle andern Gegenstand einer Wissenschaft sein. Doch wird selbstverständlich die Theologie ihren Charakter als Wissenschaft nur wahren, wenn sie wie jede andere Wissenschaft völlig voraussetzungslos mit den ihr gegebenen Mitteln der Erkenntnis ihren Gegenstand untersucht und dessen Wesen festzustellen sucht. Daher ist die Forderung einer sogenannten „gläubigen" Wissenschaft sinnlos, und eine Theologie, welche von einer gegebenen Dogmatik ausgehend nichts anderes tut, als diese zergliedernd darlegen, ist nicht Wissenschaft, sondern Scholastik (der Standpunkt des Mittelalters). Verlangt kann nur werden, daß nicht ein Blinder die Farbenlehre oder ein Tauber die Musik zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Forschung mache, und ebenso, daß sich Niemand den einfältigen Zweck setze, durch Studium der Farben die Farben, oder durch Studium der Musik die Musik aus der Welt zu schaffen. Dies angewandt auf die Theologie ergibt die Wahrheit, daß Niemand Theologie studiren kann, der nicht ein Organ für religiöse Empfindungen überhaupt oder für specifisch christliche Empfindungen

Digitized by Google

hat (womit noch gar nicht bestimmte Vorstellungen oder Theorien von Gott, seinem Wesen, seiner Persönlichkeit, oder von Christus, seinem Verhältnis zu Gott ꝛc., sondern lediglich der persönliche Anteil an der Tatsache religiöser Stimmungen oder specifisch christlicher Empfindungsweise im Unterschiede von einer anderen gemeint ist), denn sonst könnte der Forschende das Wesen seines Gegenstandes gar nicht wahrnehmen, geschweige denn ergründen. Und ebensowenig kann Jemand Theologie studiren, der sich zum Zweck setzen wollte, die Religion oder das Christentum abzuschaffen. Denn auch wenn er sich zunächst jedes Urteil über das Wesen und den Wert dieser Erscheinungen vorbehalten muß, so sind sie doch imponirende geschichtliche Tatsachen, und der Haß gegen sie wäre von vornherein mit jener Unbefangenheit nicht vereinbar, welche die Wissenschaft fordert. Etwas anderes ist es, ob das Studium dahin führt, daß Jemand geneigt wird, der Religion und dem Christentum als Lehrer und Prediger zu dienen, resp. Lehrer und Prediger ausbilden zu helfen. In dieser Beziehung wird der Studirende der Theologie genau denselben unberechenbaren Wandlungen durch Lebensverhältnisse, hervortretende bestimmtere Neigung ꝛc. ausgesetzt sein wie jeder andere, und die Freiheit der Entschließung muß ihm unbedingt gewahrt bleiben, vorausgesetzt, daß er mit strengem Wahrheitssinn, mit sittlichem Ernst und nach möglichst gründlicher Vertiefung in die Sache seine Entscheidung trifft.

3. Einteilung der theologischen Wissenschaft.

Das Christentum ist eine zu bestimmter geschichtlicher Zeit hervorgetretene Religion. Soll es Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden, so wird man zu fragen haben: 1. wie ist es entstanden und was ist sein ursprüngliches Wesen? 2. wie hat es sich in der Welt entwickelt? 3. welches ist sein gegenwärtig erkennbarer Gedankengehalt? 4. wie stellt es sich gegenwärtig im Leben dar, resp. wie ist es darzustellen? Nach diesen vier in der Sache selbst liegenden Gesichtspunkten wird sich die Wissenschaft der Theologie gliedern. Es handelt sich also zuerst um einen Rundblick über das Ganze, um eine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Die herkömmliche Einteilung in exegetische, historische, systematische und practische Theologie wurde von Schleiermacher (Kurze Darstellung des theolog. Studiums 1811) durchbrochen, indem er sämtliche Disciplinen in die drei Gruppen zusammenfaßte: philosophische, historische und practische Theologie. Die erste ist die grundlegende Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie, die Ableitung des Christentums aus Religionsphilosophie und Ethik. Die zweite umfaßt die gesamte Exegese des Alten und des Neuen Testamentes, die Kirchen- und Dogmengeschichte und die christliche Glaubens- und Sittenlehre. Die Auffassung der beiden letzteren als geschichtlicher Disciplinen ist besonders neu. Es wird ihnen nur die Aufgabe zugewiesen, den Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens darzustellen in dem Bestande, wie er sich geschichtlich entwickelt hat; mit der Philosophie haben sie nichts zu tun. Die dritte Gruppe fällt dann mit der vierten der bisherigen Einteilung zusammen.

Digitized by Google

Diese Einteilung erscheint mir nicht haltbar, so wichtige Fingerzeige sie auch gibt. Die philosophische Theologie vermischt den notwendigen Nachweis, daß die Theologie Wissenschaft sei wie alle anderen, also ihre formale Begründung und Umgrenzung, mit der materiellen, dieser Wissenschaft obliegenden Herleitung des Christentums aus den in der Menschheit vorhandenen psychologischen Voraussetzungen. Während jenes erste nur den Charakter einer allgemeinen Einleitung hat, die den Zusammenhang der Theologie mit der Wissenschaft überhaupt und also ihr wissenschaftliches Recht erweist, gehört das zweite in den ersten Teil der Theologie selbst, der sich mit der Frage zu beschäftigen hat: wie ist das Christentum entstanden und welches ist sein ursprüngliches Wesen? Dieser erste Teil der Theologie hat somit überhaupt geschichtlich, psychologisch und exegetisch den Nachweis zu erbringen, wie es zur Entstehung des Christentumes gekommen ist, und hat dessen ursprüngliches Wesen aus den Quellen aufzuzeigen. Er umfaßt somit auch die Exegese des Alten und des Neuen Testaments. Hat der erste Teil das ursprüngliche Wesen des Christentums möglichst klar herausgestellt, so hat es der zweite mit seiner geschichtlichen Entwickelung zu tun. Die Grenzen zwischen dem ersten und zweiten Teil werden flüssig sein, sofern die Schriften des Neuen Testaments sowol als Quellen des ursprünglichen Christentums, wie als Denkmale seiner ersten geschichtlichen Entwickelung in Betracht kommen, und die Urteile werden schwanken, an welchem Punkte das Heraustreten des Christentums in die geschichtliche Entwickelung, seine Auseinandersetzung mit den vorchristlichen Elementen und sein Eingreifen in die Weltgeschichte beginnt. Aber daß hier wissenschaftlich ein Einschnitt zu machen ist, kann nicht zweifelhaft sein, auch wenn sich von selbst versteht, daß das Christentum selbst nur ein Moment der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung ist und diese Entwickelung überall ohne Abbruch sich vollzieht. Dagegen wird durch die Einbeziehung der Glaubens- und Sittenlehre in die historische Theologie die Aufgabe dieser beiden Disciplinen zu eng begrenzt, und wenn sich ihr Inhalt als Beantwortung der Frage nach dem gegenwärtig erkennbaren Gedankengehalt des Christentums darstellt, so wird es sich rechtfertigen, sie als einen besonderen dritten Teil der Theologie zu betrachten.

Es ist nämlich zwar ohne Zweifel richtig, daß die Glaubens- und Sittenlehre des Christentums auf keinem Punkte der Entwickelung zureichend dargestellt werden kann ohne Rücksicht auf diese Entwickelung selbst, also immer nur auf geschichtlicher Grundlage. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie nichts weiter sein darf, als die Darstellung des jedesmal geltenden überlieferten Lehrbegriffes einer Kirche. Wenn man einen gewissen Weg zurückgelegt hat und Umschau hält, so ist diese Umschau an und für sich etwas Neues, Selbständiges und nötigt ganz von selbst dazu, nicht blos den Weg zu betrachten, auf dem man gekommen ist, sondern auch alle anderen Erscheinungen des Lebens, die man jetzt übersehen kann, um sie zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Die Glaubens- und Sittenlehre, welche am Endpunkt der bisherigen Entwickelung den Gedankeninhalt des Christentums aufgrund dieser Entwickelung darstellt, kann sich der Auseinandersetzung mit allen übrigen Weltanschauungen der Gegenwart ebenso wenig entziehen, als der Ein-

Digitized by Google

tritt des Christentums in die Welt unverständlich bleiben würde ohne Berücksichtigung des geistigen Zustandes, den die Menschheit bis dahin erreicht hatte. Die Glaubens- und Sittenlehre hat demnach nicht blos zu zeigen: bis hierher sind wir gekommen, so weit sind wir! sondern sie hat auch die gewonnene christliche Weltanschauung als Wahrheit in der Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten zu erweisen. Sie ist daher nicht blos historisch, sondern auch systematisch, und das sichert ihr einen Platz nicht nur als Ausläufer der historischen Theologie, sondern als eines selbständigen Teiles der gesamten theologischen Wissenschaft.

Die sogenannte practische Theologie ist bei Schleiermacher in gewissem Sinn von vornherein die Hauptsache, insofern er der ganzen theologischen Wissenschaft von vornherein eine practische Aufgabe zuweist, daß sie nämlich der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln sein soll, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist. Es muß dem gegenüber gefragt werden, ob es in dem Wesen der Wissenschaft überhaupt liegt, daß sie einem practischen Zweck dient, und ob es sich mit dem Wesen der Theologie insbesondere verträgt, daß sie der Kirche dient.

Was das erste anlangt, so verfährt die Wissenschaft an und für sich rein ätiologisch, d. h. sie sucht die Ursachen der Erscheinungen auf bis zur letzten, lediglich um den vorhandenen Tatbestand zu erklären. Hat sie dies getan, so ist ihr Werk vollbracht. Gegen das Leben mit seinen einzelnen Zwecken schließt sie während des Forschens die Augen; welchen Nutzen oder Schaden sie mit ihrer gewonnenen Erkenntnis stiftet, danach hat sie nicht zu fragen; sie fragt nur nach der Wahrheit. Selbst in dem Fall, daß die wissenschaftliche Forschung aus einem practischen Interesse anhebt, tritt dies in der Forschung selbst gänzlich zurück; wenn es sich dabei geltend machte, so würde es die wissenschaftliche Unbefangenheit stören, sowie der Wanderer zu Fall kommen würde, wenn er, statt auf den Weg zu sehen, nach dem Ziel ausblickte. Das letztere Bild kann aber zugleich lehren, daß, wenn man auch während des Wanderns nicht nach dem Ziele sieht, damit doch nicht gesagt ist, daß man überhaupt kein Ziel hat. Im Gegenteil, des plan- und ziellosen Suchens und Forschens würde der Mensch bald überdrüssig werden und sich, wie es eben geht, mit den Verhältnissen instinctmäßig einrichten, in denen er gerade lebt, d. h. er würde zum Tier herabsinken. Und ebenso liegt in diesem Bilde, daß der Wanderer voraussetzen muß, es führe zu dem Ziel, dem er zustrebt, ein für Menschen gangbarer oder wenigstens herstellbarer Weg, denn sonst würde er ebenfalls das Suchen aufgeben. Somit ist Wissenschaft überhaupt nur möglich unter der Bedingung, daß der nach der αἰτία Suchende ein τέλος hat, und daß er die Annäherung an dieses τέλος für den Menschen für möglich hält. Dieses Ziel der Wissenschaft im allgemeinen nun kann nur sein die Erkenntnis des Ganzen der Welt, d. h. die Gewinnung einer der Wirklichkeit entsprechenden Weltanschauung, und die Bedingung für die Möglichkeit einer solchen, also auch für die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt ist die, daß die Welt auch wirklich ein Ganzes ist, daß alle ihre Teile im Zusammen-

Digitized by Google

hange stehen und überall dieselben, für die Organisation des menschlichen Geistes erkennbaren Gesetze herrschen, so daß der Forschende, ob er nun das Auge auf das Nächstliegende oder auf die entferntesten Sterne, auf Körperliches oder auf Geistiges richtet, doch die Erscheinungen nach den Kategorien des menschlichen Verstandes verknüpfen und wirkliche Erkenntnis bilden kann, mit einem Wort, daß die Welt kein Chaos, sondern ein Kosmos ist. Das Ganze der Welt als Kosmos ist in der Erfahrung des Forschens nie gegeben, aber es ist zugleich die Bedingung für die Möglichkeit des Forschens und das Ziel der Erkenntnis. Ist aber die Welt ein Kosmos, so ist im Zusammenhang der Erscheinungen in jeder einzelnen Ursache auch das Ganze als Zweck gesetzt, und somit kann die ätiologisch forschende Wissenschaft, wie sie nur möglich ist unter der Bedingung eines Kosmos, so auch zuletzt nur zu einer Weltanschauung gelangen, in welcher αἰτία und τέλος zusammenfallen, also zu einer nicht blos ätiologischen, sondern zugleich teleologischen. Sofern nun die Wissenschaft selbst ebenfalls eine der unzähligen einzelnen Erscheinungen des Daseins ist, muß auch in ihrer αἰτία der Kosmos als τέλος gesetzt sein, d. h. sie muß den practischen Zweck haben, als einzelnes Glied dem Kosmos zu dienen. Dieser Dienst kann aber ihrem Wesen nach nur darin bestehen, den Menschen durch Erkenntnis des Kosmos mit den Mitteln auszurüsten, im Kosmos zu leben, und ihn zu einem Verhalten zu bestimmen, durch welches er selbst ein dienendes Glied des Ganzen ist. Somit ist dies der ihrem Wesen entsprechende practische Zweck der Wissenschaft.

Ist nun die christliche Theologie die Wissenschaft vom Christentum, so folgt aus dem Gesagten von selbst, daß sie bei der voraussetzungslosen Erforschung des Christentums, sofern sich dieses als eine nicht vorübergehende und nicht zum Vergehen bestimmte Erscheinung im Kosmos bewährt, den practischen Zweck hat, die Menschen zum Verständnis des Christentums zu führen und zu einem Verhalten zu bestimmen, durch welches der einzelne Mensch ein Christ, d. h. ein dienendes Glied im Ganzen des Christentums ist, und gewiß haben diejenigen, welche sich dieser Wissenschaft ergeben, die practische Aufgabe, die Organe zu werden, durch welche die Kenntnis des Christentums den Andern vermittelt wird und diese zu Christen erzogen werden. Um so weniger aber ist es gerechtfertigt, wenn Schleiermacher der Theologie blos die practische Abzweckung auf die Kirche und die Kirchenleitung gibt, und zwar in dem eng begrenzten Sinne der geschichtlich gewordenen Kirche, so daß er sich auch nur in der Lage sieht, für die deutsche evangelische Kirche Kunstregeln der Darstellung in der practischen Theologie aufzustellen. Denn Kirche und Christentum ist nicht dasselbe. Die Kirche ist nur eine Erscheinung am Christentum, und zwar nur insofern eine mit seinem Wesen zusammenhängende, als das Christentum Princip eines neuen geistigen Lebens nicht blos für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft ist. Nur sofern man daher unter Kirche die vom Christentum zu gestaltende menschliche Gemeinschaft verstehen will — und dafür würde die dem Sprachschatz Jesu entnommene Bezeichnung „Reich Gottes" der ungleich bessere Ausdruck sein — ist es gerechtfertigt zu sagen, daß die Theologie der Kirche zu dienen

Digitized by Google

habe. Aus diesen Voraussetzungen nun muß sich ergeben, welche Aufgaben die practische Theologie zu lösen hat, wenn sie sich mit der Frage beschäftigt: wie stellt sich das Christentum gegenwärtig dar, und wie ist es darzustellen? und ebenso wird sich hier im weiteren Verlaufe herausstellen, welche „Kunstregeln" die einzelne empirische Kirche für die Darstellung des Christentums aufstellt, inwiefern und in welcher Art sie ein Recht dazu hat, und wie sich dieses ihr Tun zur theologischen Wissenschaft verhält.

II.

Studienplan mit Andeutung der hauptsächlichsten Resultate.

Allgemeinwissenschaftliche Bildung. Wie weit materielle Kenntnisse in Welt-, Cultur-, Literatur-, Kunstgeschichte, in Sprach- und Naturwissenschaft angeeignet werden können, läßt sich nicht vorschreiben. Gewiß ist einmal, daß der Theologe in dem Maße weitblickend und unbefangen sein wird, als er solche besitzt, aber auch, daß das Vielwissen im Einzelnen ihm garnichts nützt, sofern es nicht zugleich ein Einblick in den Organismus der Wissenschaften überhaupt und in die Stelle ist, welche die Theologie darin einnimmt. Daher ist unerläßlich das Studium der Geschichte der Philosophie bis zur Gegenwart, mit dem allgemeinen Ziel, Einblick in den Stand der Erkenntniswissenschaft aufgrund ihrer geschichtlichen Entwickelung, in ihren gegenwärtigen Besitz und ihre Probleme zu gewinnen, und mit dem besonderen Ziel, die Stelle zu erkennen, an welcher die Theologie als besondere Wissenschaft herausspringt. Letzterer Erörterung wird sich keine Vorlesung über Encyklopädie der theologischen Wissenschaften entziehen dürfen.

1. Teil der Theologie.

Wie ist das Christentum entstanden und welches ist sein ursprüngliches Wesen?

Die Entstehung des Christentums läßt sich nicht verstehen ohne Zurückgreifen auf die Religion überhaupt. Daher ist allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zu studiren. Als deren Ergebnis wird im allgemeinen die Religion zu begreifen sein als die psychologische Tatsache des Innewerdens (von Ahnung und Empfindung bis zu Vorstellung und Denken) der Gottheit in der Menschenseele nebst dem daraus entstehenden und durch gewisse Handlungen betätigten Bedürfnis, mit der Gottheit eins zu sein. In dem Maße aber, als sich das sittliche Bewußtsein in der Menschheit entwickelt und mit dem religiösen verbindet, wird diese Einheit mit Gott für den Menschen gehemmt und gefährdet erscheinen durch die Erfahrung der Sünde, und bei den höher entwickelten Religionen wird daher die religiöse Frage sich dahin erweitern: wie kann ich über die Sünde hinweg mit Gott eins werden (Versöhnung), und wie kann ich von der Sünde loskommen (Erlösung)? Nach den verschiedenen Antworten auf diese Frage werden sich die einzelnen Religionen gruppiren und wird sich ihr Wert bestimmen, und zwar werden hier wesentlich in Betracht kommen das Judentum, der Buddhismus und das Christentum.

Digitized by Google

Da das Christentum innerhalb des Judentums entstanden ist, so ist die Geschichte und die Literatur des jüdischen Volkes eingehend zu studiren. Exegese des Alten Testaments nebst Einleitung in die Schriften des Alten Testaments und biblischer Theologie des Alten Testaments (zusammenhängende Darstellung des religiösen Gehalts und der religiösen Anschauungen dieser Schriften).

Das Christentum tritt hervor mit dem Auftreten Jesu. Seine Persönlichkeit ist genau wie jede andere geschichtliche Persönlichkeit zu erforschen. Daher kommt es an auf die genaue Kenntnis der Zeitgeschichte, um die Punkte zu verstehen, an denen Jesus bewegend eingreift, und sodann auf die Erforschung seines Lebens aus den vorhandenen Quellen.

In der Person Jesu ist das ursprüngliche Wesen des Christentums gegeben. Sofern es sich in ihm aber in doppelter Weise zeigt, als neue Persönlichkeit und als gemeinschaftbildend, kann die erste Verwirklichung der christlichen Gemeinschaftsbildung nicht von dem ursprünglichen Christentum abgelöst, sondern muß wenigstens so weit verfolgt werden, als sie als reine, mit außerchristlichen Einflüssen noch unvermischte Nachwirkung Jesu sich verfolgen läßt. Daher die Geschichte des Urchristentums und der Apostel weder, wenn es sich um die Entstehung, noch wenn es sich um das ursprüngliche Wesen des Christentums handelt, von diesem ersten grundlegenden Teil der Theologie ablösbar erscheint.

Die Quellen sowol für das Leben Jesu wie für die Zeit der Apostel sind wesentlich die Schriften des Neuen Testaments, die grundlegende christliche Literatur, deren Bereich freilich auch schon weit in die Folgezeit hinübergreift. Daher ist die Entstehung dieser Literatur (Einleitung in das Neue Testament), ihr Inhalt (Exegese) und ihr religiöser Gehalt (neutestamentliche Theologie) der wichtigste Teil des theologischen Studiums, der selbstverständlich nur in beständiger gleichzeitiger Fühlung mit der allgemeinen Zeitgeschichte betrieben werden kann.

Das Resultat dieses ersten, grundlegenden Teiles der Theologie kann nur sein die Herausarbeitung der Antwort, welche das Christentum auf die oben festgestellte allgemeine Frage der Religion gibt: wie kann ich über die Sünde hinweg zur Einheit mit Gott und von der Sünde loskommen? Das Judentum verweist den Menschen auf die eigene sittliche Leistung (Gesetz), ohne ihm die Kraft dazu geben zu können, so daß nur die Sehnsucht und Hoffnung auf Erlösung bleibt (Prophetie). Der Buddhismus verzichtet auf die Erreichung jedes Ziels und sieht das Heil in dem Verzicht auf den Willen zu leben (Askese). Das Christentum ist nach Ablösung aller zeitlichen und örtlichen Vorstellungsformen die Religion, welche verkündet: die Einheit mit Gott (Gottessohnschaft) über die Sünde hinweg und die Erlösung von der Sünde kann nur hergestellt werden und ist hergestellt dadurch, daß Gott die Sünde vergibt; in der Erfahrung dieser Liebe Gottes aber liegen zugleich die Lebenskräfte für den Menschen, daß er von der Sünde loskommt. Das Christentum ist mithin in erster Linie nicht Gesetz und Entsagung, sondern Evangelium, und die Entwickelung der Menschheit zum Christentum hin be-

Digitized by Google

steht nicht darin, daß die Menschheit allmählich das Christentum entdeckt hat, sondern daß der Boden bereitet und die Bedingungen geschaffen worden sind, unter denen das Evangelium als Gottesbotschaft in die Welt eintreten und sich als neue Religion entwickeln konnte. Die Wissenschaft steht vor der Tatsache, daß dies in der Erscheinung Jesu geschehen ist, und diese Erscheinung mit der in ihr verwirklichten Einheit mit Gott und mit den von ihr ausgehenden Wirkungen, die Jeder an sich erleben kann, ist somit der einzige und zureichende Beweis für die Wahrheit des Christentums, dessen Anerkennung natürlich abhängt von der subjectiven Empfänglichkeit, d. h. vom Glauben an Jesus. Wem aber die Wahrheit des Christentums an Jesus gewiß geworden ist, der hat damit unerwartet etwas noch viel Größeres in der Hand: nämlich den zureichenden Beweis für das Dasein Gottes. Findet er nämlich im Christentum die allein befriedigende Lösung der allgemein menschlichen Frage der Religion, hat er sich überzeugt, daß die Herstellung der Einheit mit Gott trotz der Sünde und die Loslösung von der Sünde nicht das Werk des Menschen, sondern das Werk der Liebe Gottes ist, und ist ihm diese Liebe Gottes in Jesus gewiß geworden, so ist in dieser Gewißheit der Liebe Gottes eingeschlossen die Gewißheit, daß Gott überhaupt ist. Alle anderen Beweise für das Dasein Gottes reichen nicht weiter als dahin, die psychologische Tatsache der Religion im Menschen, das Gottesbewußtsein, zu erläutern und das Dasein Gottes zu einem Postulat zu machen. Das Christentum als Selbstkundgebung Gottes in Jesus ist der Beweis, daß Gott an sich ist, und erst von da aus erscheinen auch alle im Christentum nicht ausgeschiedenen, sondern darin aufgehobenen Momente der vorchristlichen religiösen Entwickelung nicht blos als Stufen der Entwickelung des Gottesbewußtseins, sondern als vorbereitende Kundgebungen Gottes selbst, d. h. als Offenbarung. Demgemäß ist das Christentum der Höhepunkt der Offenbarung Gottes, und das Wesen der Offenbarung überhaupt ist das Bekanntwerden einer religiösen Wahrheit, die vorher unbekannt war, nicht durch Zufall (den der Kosmos ausschließt), nicht durch menschliche Arbeit (welche das eigene Bewußtsein und die geschichtlichen Tatsachen ausschließen), sondern im Gesamtorganismus des Kosmos durch das Auftreten einer religiösen Persönlichkeit, in der diese Wahrheit lebt, und zwar zu einer Zeit und an einem Ort, wo die Bedingungen gegeben sind, daß diese Wahrheit aufgenommen werden kann, mit einem Wort: durch Gottes Vorsehung.

2. Wie hat sich das Christentum geschichtlich entwickelt?

Die Geschichte des Christentums wird damit anheben zu zeigen, wie das Evangelium und die damit gegebene Religion sich mit dem Judentum und Heidentum auseinandersetzt, sie überwindet, aber auch von ihnen beeinflußt wird. Dieser Proceß vollzieht sich geistig in der Dogmenbildung, organisatorisch in der Entstehung der katholischen Kirche. Die Geschichte des Christentums wird Dogmen- und Kirchengeschichte. Dogma und Kirche gehören zusammen als Gebundenheit des Glaubens und Lebens an eine herrschend gewordene menschliche Auffassung des Evangeliums. Das Bewußtsein aber,

Digitized by Google

daß Evangelium und Dogma, Christentum und Kirche nicht identisch sind, erlischt niemals völlig, wird vielmehr am Ausgang des Mittelalters zu der den Gang der Geschichte bestimmenden Macht, welche, nachdem bereits Wissenschaft und Staat ihre Rechte gegenüber der Kirche geltend gemacht haben, in der Reformation nun auch zu einer Emancipation des religiösen Bewußtseins von Dogma und Kirche führt. Der Protestantismus ist somit seiner Idee nach das Zurückgreifen des religiösen Gemütes auf das ursprüngliche Evangelium Jesu, mit der unendlichen Aufgabe, zu derjenigen Weltanschauung zu gelangen, welche das Evangelium voraussetzt, und diejenige Gemeinschaft unter den Menschen zu begründen, welche dem Evangelium entspricht. Der Katholicismus ist die Identificirung des historisch in Dogma und Kirche Gewordenen mit dem Evangelium Jesu, mit der Tendenz, die Welt diesem so Gewordenen zu unterwerfen. Die neuere Geschichte des Christentums ist die Geschichte des Kampfes zwischen beiden. Sie bleibt insofern Dogmengeschichte, als sie die Weiterbildung des katholischen Dogmas zu verfolgen hat und Dogmenbildungen auf protestantischem Gebiet als Nachwirkungen des katholischen Princips würdigen wird, muß aber immer mehr zu einer Geschichte der werdenden evangelischen Weltanschauung werden. Und die Geschichte des Christentums bleibt insofern Kirchengeschichte, als sie das Weiterleben der katholischen Kirche verfolgt und protestantische Kirchenbildungen unter dem gleichen Gesichtspunkt wie oben protestantische Dogmenbildung verstehen lehrt, muß aber immermehr den Charakter einer Geschichte der werdenden Gemeinschaft nach den Grundsätzen des Evangeliums annehmen.

3. Welches ist der gegenwärtig erkennbare Gedankengehalt des Christentums?

Das Bedürfnis des Menschen, zeitweilig zu ruhen, Umschau zu halten und Kräfte zu sammeln angesichts des Bewußtseins: wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir, erzeugt auf jeder Stufe der Entwickelung den Versuch einer Weltanschauung mit Hülfe der vorhandenen Mittel. Aufgabe der systematischen Theologie, die daher gegen Schleiermacher festzuhalten ist, ist demgemäß die Darstellung der dem Evangelium entsprechenden Weltanschauung aufgrund der bisherigen Entwickelung und mit den uns heut zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln. Sie wird auszugehen haben von dem zu analysirenden religiösen Bedürfnis des Menschen und den darin gegebenen Ideen Gottes, der Welt und des Menschen, sowie dem daraus erkennbaren Contrast mit der nichtreligiösen Wirklichkeit; sie wird zu zeigen haben die Realität Gottes in Jesu und die daraus sich ergebende Verwirklichung Gottes im Einzelnen und in der Gemeinschaft; sie wird eine Theorie der religiös-sittlichen Vollendung des Einzelnen und der Gemeinschaft aufzustellen haben und eine Theorie derjenigen Handlungen, welche aus dem Bedürfnis entspringen, die Einheit des Menschen mit Gott beständig zu erhalten — dies alles zwar in der gegebenen Abhängigkeit von der Erscheinung Jesu und des Christentums, aber zugleich (gegen Ritschl) in der beständigen Auseinander-

Digitized by Google

setzung mit allen gegenwärtig vorhandenen Zeitströmungen, und das Ziel verfolgend, die alle anderen Weltanschauungen entweder in sich aufnehmende oder auflösende Weltanschauung des Evangeliums als objectiv wahr zu erweisen. Die bisherige Trennung von christlicher Glaubens- und Sittenlehre hat nur eine relative Berechtigung. Die in der Geschichte des Christentums zu gebende und in Statistik auslaufende Darstellung der Vielheit christlicher Confessionen und Gruppen mit ihren Unterschieden (Symbolik) wird in der systematischen Darstellung der Weltanschauung des Evangeliums mit der Tendenz zur Einheit hin zur Verwertung kommen.

4. Wie stellt sich das Christentum gegenwärtig dar, und wie ist es darzustellen?

Es handelt sich hier um den Gottesdienst (Liturgik und Homiletik), den Unterricht (Katechetik und Pädagogik, Mission), die Seelsorge (Pastoraltheologie), die socialen Wirkungen des Christentums (Orden, innere Mission, Gemeindepflege, christlich-sociale Bestrebungen), Kirchenverfassung und Kirchenrecht, christliche Kunst.

Die theologische Wissenschaft hat hier das ihrige getan, wenn sie unter Darlegung der geschichtlichen Entwickelung den gegenwärtigen Stand der Dinge aufzeigt und aus dem Wesen des Christentumes teils die Erkenntnis der einzelnen Aufgaben schöpft, welche auf jedem einzelnen Gebiete zu lösen sind, um das Christentum zur Darstellung zu bringen, teils die Erkenntnis der Principien, nach welchen dies zu geschehen hat. Sie beschränkt sich auf die *Anregung* zu derjenigen ihrer Erkenntnis gemäßen Tätigkeit, durch welche der Einzelne, wie oben bemerkt, Organ des Christentums wird, um die Kenntnis des Christentums Anderen zu vermitteln und sie zu Christen zu erziehen. Diese Anregung ist eine *sittliche*, besteht aber nicht in der Aufstellung von „Kunstregeln". Denn Kunstregeln setzen immer ein abgeschlossenes Ganze voraus. Das Ganze für die Wissenschaft aber ist immer nur der Kosmos als ihre Voraussetzung und als ihr Ziel. Jedes Einzelne, sofern es nicht bleibende Function, also formale Bedingung des Ganzen ist, ist für die Wissenschaft nur ein Relatives und Werdendes. Daher mag die Wissenschaft in dem Maße, als sie den Blick zum Ganzen erhebt, auch ästhetisch wirken und ahnend gleichsam die Musik der Sphären hören, wie man denn auch von ihrer Architektonik spricht; aber für ein ad hoc aus dem Zusammenhang des Ganzen gelöstes Gebiet, so notwendig diese zeitweilige Loslösung für die Einzeluntersuchung ist, kann sie nicht Kunstregeln, sondern nur *Principien* aufstellen, durch welche der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen angedeutet, gewahrt oder wiedergewonnen wird. Die Aufstellung von Kunstregeln wird sie denen überlassen, welche in dem Dienst an einem einzelnen relativ Ganzen, dem sie sich widmen, ihren Lebenszweck finden. Und dies ist berechtigt. Denn sofern ein solches einzelne Ganze z. B. eine bestimmte Kirche, die Lebensdauer des einzelnen Menschen um Jahrhunderte überragt, bis sie ihren Zweck im Kosmos erfüllt hat, darf sich an sie für Generationen ein conservatives Interesse knüpfen, und das Interesse des Einzelnen darf so in ihr aufgehen, daß das Bewußtsein ihres nur relativen Seins für sein Dasein zurücktritt. Und ebenso

Digitized by Google

darf ein solches Ganze, solange es in individueller Lebenskraft sich auswirkt, Veranstaltungen treffen, die Einzelnen durch Kunstregeln zu seinem Dienst geschickt zu machen. Wenn nur das Bewußtsein des Seins im Kosmos und damit der wissenschaftliche Sinn nicht völlig erlischt, wenn nur auch bei der künstlerischen Darstellung in Gottesdienst, Lehre, Verfassung und Leben das Gefühl des menschlich-Vergänglichen gegenüber dem Unendlichen nicht erstirbt und dem reformirenden Einfluß der auf den Kosmos gerichteten Wissenschaft die Tür nicht verschlossen wird. Denn dies ist gegenwärtig die Mission der Wissenschaft an die Kirche, daß sie den tiefgesunkenen Sinn für das Relative ihrer Lehren und Einrichtungen angesichts des Ewigen und Unendlichen wieder weckt, und wir befinden uns heute in dem Zustand, daß teils die erstarrte Kirche sich dieser unbequemen „ungläubigen" Wissenschaft entledigen möchte, teils die theologische Wissenschaft den Blick auf den Kosmos verloren hat und sich auf das empirische Christentum beschränkt, wobei sie die kirchlichen Formen einerseits bestehen läßt, andererseits entleert und verflacht.

Die Folgerungen aus dem Gesagten werden die sein, daß die theologische Wissenschaft die künstlerische, vielleicht besser technische Ausbildung der jungen Theologen zu Predigern, Lehrern, Missionaren, Seelsorgern, Diaconen, Gemeindebeamten, Kirchenleitern ꝛc. der einzelnen Kirche zu überlassen hat, und daß diese berechtigt ist, die jungen Candidaten, die sie von der Universität empfängt, in Seminaren practisch auszubilden. Für diese Ausbildung wird dann allerdings der gegenwärtige empirische Zustand der Kirche und des Lebens zunächst maßgebend sein, aber nicht als der schlechthin normative, sondern als der beständig zum Ideal fortzubildende, so daß der Theologe im practischen Amt nicht gezwungen wird, das zu verleugnen, was er auf der Universität gelernt hat.

Digitized by Google

Sirach.

Von

Prof. **D. Adalbert Merx** in Heidelberg.

Vor Monaten ging durch die Zeitungen eine Notiz, daß ein großes Stück des hebräischen Originales vom Werke des Sirach gefunden sei, und es schien in Aussicht zu stehen, daß sich deutsche Gelehrte rasch und mit Eifer der Besprechung dieses Fundes widmen würden. Aber Sirach ist theologisch und orientalisch, also geschah nichts. Die jungen Theologen machen jetzt in Socialpolitik. Einem in Frankreich lebenden Gelehrten Joseph Halévy blieb die Ehre der ersten Specialbearbeitung dieses hochwichtigen Textes, für welche die Herausgeber Cowley und Neubauer[1]) eine ausgezeichnete Grundlage in ihrer Ausgabe geschaffen hatten. Die glückliche Finderin des syrischen Evangelienpalimpsestes vom Sinai, Frau Lewis, hatte auch ein Blatt dieses Textes neben andern Fragmenten erworben, das als zu Sirach gehörig von Herrn Schechter in Cambridge erkannt wurde, und kurz darauf fanden Cowley und Neubauer noch weitere Blätter, die sich zusammenfügten und nun das hebräische Original von Sirach 39,15—49,10 also etwa von einem Fünftel der ganzen Schrift darstellen, die bisher nur in griechischer Uebersetzung bekannt war. Als eine aristotelische Schrift gefunden wurde, interessirte sich die ganze Welt dafür, ein unerhörter Fund auf biblischem Gebiete bleibt unbeachtet.

Wie ist nun diese griechische Uebersetzung? Ließ sie sichere Rückschlüsse auf das Original zu? Es hat doch schon Mancher eine Herstellung des Originales versucht, hat er es getroffen? Wie war das Hebräisch des Sirach, welcher Zeit gehört er in Wahrheit an, ist er 290 oder 190 vor Christus zu setzen, welche Beziehungen hat seine Diction zu den Sprüchen und dem Prediger? Solche Fragen und Probleme drängten sich auf und Herr Halévy hat sie angefaßt.

Die Handschrift selbst möchte ich etwa dem 13. Jahrhundert zuweisen. Merkwürdig ist, daß sie Varianten am Rande hat, und daß der griechische Text gelegentlich

[1]) The original Hebrew of portion of Ecclesiasticus ... together with the early Versions and an English Translation, followed by the quotations from Ben Sira in Rabbinical Litterature ed. by A. E. Cowley and Ad. Neubauer Oxford 1897. Dazu J. Halévy, Étude sur la partie du texte hebreu de l'Ecclésiastique récemment découverte. Paris, Leroux 1897.

Digitized by Google

nicht die Textlesart, sondern die Randlesart ausdrückt, so daß wir hier eine mittelalterliche kritische Bearbeitung des antiken Originales vor uns haben. Sie entstand anscheinend in Persien, da einzelne Randbemerkungen persisch sind. Uebrigens ist der hebräische Text selbst nicht fehlerlos, schon die Herren Cowley und Neubauer haben im Einzelnen verbessert, kühner noch ist Halévy vorgegangen, und ich kann mir nicht alle seine Vorschläge aneignen.

Wie sich dieser Originaltext zu dem bisher bekannten verhält, mag die Nebeneinanderstellung der Uebersetzungen veranschaulichen, die Halévy aus dem Hebräischen, Fritzsche aus dem Griechischen gemacht haben. Man wird finden, daß die Unterschiede nicht unbedeutend sind und daß dabei der bessere Text der neue ist:

Sirach 40,1—11 griechisch, Fritzsche:

40,1 Großes Mühsal ist für jeden Menschen geschaffen,
Und ein schweres Joch lastet auf den Menschenkindern,
Vom Tage an dem sie aus dem Leibe ihrer Mutter hervorgehen,
Bis zum Tage an dem sie in die Mutter Aller begraben werden.

2 Ihre Gedanken begleitet Furcht des Herzens,
Der Gedanke der Besorgnis ist der Tag des Todes.

3 Von dem der auf dem Throne in Herrlichkeit sitzt,
Und bis herab zu dem, der in Erde und Asche erniedrigt ist;

4 Von dem der Purpur und eine Krone trägt,
Und bis herab zu dem der einen Leinwandkittel anhat:

5 Zorn und Eifer und Bewegung und Unruhe,
Und Todesfurcht und Groll und Streit hat ein jeder,
Und zur Zeit der Ruhe auf dem Lager
Verwandelt der Schlaf der Nacht seine Erkenntnis.

6 Kurze Zeit wie nichts ist er in Ruhe,
Und von da an ist er in Träumen,
Als ob er am Tage Wache hielt ist er erschreckt durch die Vision seines Herzens,
Als ob er flöhe vor dem Kampfe;

Sirach 40,1—11 hebräisch, Halévy:

40,1 Dieu a imposé une grande occupation
Et un joug pesant aux fils de l'homme.
Du jour où ils sortent du sein de leur mère,
Jusqu'au jour où ils retournent à la mère de tout vivant,

2 Leurs pensées et la crainte de leur coeur sont
L'obtention de ce qu'ils attendent, le jour de leur fin.

3 Depuis celui qui siège sur un trône d'honneur
Jusqu'à celui qui revit la poussière et la cendre;

4 Depuis celui qui coiffe la tiare et le frontal
Jusqu'à celui qui porte un vêtement d' étoffe grossière, (tous ne connaissent

5 Que) jalousie, inquiétude et crainte,
Peur de mort, rivalité et discorde.
Et lorsqu'il est couché sur son lit,
Le sommeil nocture affole son esprit.

6 Son corps se repose un peu, un instant,
Et du milieu des frayeurs il désire le matin.
Il est étourdi par suite de la vision de son âme
Comme un fuyard qui se sauve d'un persécuteur.

Digitized by Google

7 Zur Zeit wo es seine Rettung gilt, wacht er auf
Und er verwundert sich daß nichts zu fürchten war.
8 Alles Fleisch vom Menschen bis zum Tier unterliegt,
Und die Sünder siebensach dazu,
9 Der Pest und dem Blutvergießen, und dem Streit und Schwert,
Der Hungersnot und Verheerung und Plage:
10 Wider die Gottlosen ist dies Alles geschaffen,
Und ja ihretwegen war die Sintflut.
11 Alles was von Erde ist kehrt zur Erde zurück,
Wie was Wasser ist ins Meer zurücklenkt.

7 A force de se remuer il s'éveille de son sommeil
Et se repose de la frayeur de son esprit.
8 Cela est le sort et la préoccupation de tous les fils de la chair
Et ils sont sept fois plus (terribles) en ce qui concerne le méchant.
9 La peste, le sang, la querelle et l'épée
Le malheur soudain, la chute, la famine et la mort
10 Pour les méchants le mal a été créé
Et à cause d'eux vient la déstruction.
11 Tout ce qui vient de la terre retourne à la terre
Et ce qui vient du ciel — vers le ciel.

Dazu vergleiche man den in der Probebibel verbesserten Luther:

40,1 Es ist ein elend, jämmerlich Ding um aller Menschen Leben von Mutterleib an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist. 2 Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod, 3 sowol bei dem, der in hohen Ehren sitzt, als bei dem Geringsten auf Erden, 4 sowol bei dem der Purpur und Krone trägt, als bei dem der einen groben Kittel anhat. Da ist immer Zorn, Eifer, Widerwärtigkeit, Unfriede und Todesfurcht, Neid und Zank. 5 Und wenn einer des Nachts auf seinem Bette ruhen und schlafen soll, fallen ihm mancherlei Gedanken vor. 6 Wenn er gleich ein wenig ruhet, so ists doch nichts; denn er erschrickt im Traume, als sehe er die Feinde kommen. 7 Und wenn er aufwacht und siehet, daß er sicher ist, so ist ihm, als der aus der Schlacht entronnen ist, und ist wunderfroh, daß die Furcht nichts ist gewesen. 8 Solches widerfähret allem Fleisch, beiden Menschen und Vieh, aber den Gottlosen siebenmal mehr: 9 Mord, Blut, Hader, Schwert, Unglück, Hunger, Verderben und Plage. 10 Solches Alles ist geordnet wider die Gottlosen; denn auch die Sündflut (!) um ihretwillen kommen mußte. 11 Alles, was aus der Erde kommt, muß wieder zu Erde werden, wie alle Wasser wieder ins Meer fließen.

Die Unterschiede sind doch groß genug, um die Frage nach dem richtigen Text und dem richtigen Verständnisse als hochnotwendig erscheinen zu lassen, aber es kann hier nicht die Rede davon sein, in Erörterung von Einzelheiten einzutreten, wir wenden uns zu den allgemeineren Fragen, welche Halévy am Schlusse bespricht. Bezüglich des Textes kommt er zu dem Ergebnis:

1. Der griechische Uebersetzer hatte einen Text vor sich, der nicht nur von dem uns jetzt wieder vorliegenden hebräischen Texte und seinen Randlesarten bedeutend abwich, sondern auch vom wirklichen Originale Sirachs. Seine Handschrift war stellenweise schlecht leserlich.

2. Der Uebersetzer — obwol ein Nachkomme Sirachs — war nicht sehr befähigt, er ermangelte des feineren Verständnisses, das ihn bei Entzifferung der unleser-

Digitized by Google

lichen Stellen sicher hätte leiten können, so daß er sich bei seiner geringen Kenntnis des Hebräischen seiner Aufgabe oft schlecht entledigte. Außerdem erkannte er die Anspielungen auf biblische Stellen, welche Sirach eingestreut hat, nicht wieder.

Dies veranlaßt Halévy zwischen den Uebersetzer und den Verfasser eine längere Zeit zu legen, er war nicht Enkel, sondern ein späterer Nachkomme, πάππος heißt nicht bestimmt (mütterlicher) Großvater sondern allgemeiner Vorfahre, den Halévy mit andern älteren Forschern um 290 setzt, während der Nachkomme um 132 gearbeitet haben soll. Der Verfasser wäre dann Zeitgenosse Simons I. des Gerechten, nicht aber Zeitgenosse Simons II., von dem man so gut wie Nichts weiß, gewesen, und Halévy stellt die culturhistorischen Momente zusammen, welche für seine Anschauung geltend zu machen sind, indem er darauf weist, daß um 190 in der Zeit Antiochus III. in Palästina unruhige Tage waren, in denen nicht leicht Jemand die Gemütsruhe zur Abfassung eines betrachtenden Werkes, wie das des Sirach ist, gehabt haben dürfte. Ganz anders lagen die Verhältnisse um 290, wo Simon der Gerechte waltete. Dabei muß man auch im Auge behalten, daß Simon (Sirach 50, 4) Jerusalem befestigt hat, und daß es in der Zeit Antiochus III. befestigt war, nicht erst befestigt wurde, wodurch Simon II. ausgeschlossen, hingegen Simon I. als der Zeitgenosse des Sirach bestätigt wird.

Im Folgenden zeigt Halévy den ausgiebigen Gebrauch, den Sirach — nach ihm also um 290 — von der Weisheitsliteratur des Alten Testamentes gemacht hat, die ihm auch als stilistisches Vorbild diente, aber das muß man bei ihm selbst nachlesen, um die einzelnen Vergleichungen auf ihre Beweiskraft zu prüfen. Nach Halévy ist der Hiob, auch junge Psalmen (z. B. Sirach 39, 20^b = Ps. 147, 5, Sir. 39, 23^b = Ps. 117, 33), die Chronik und die Sprüche Salomo's dem Sirach bekannt. Umgekehrt kennt der Kohelet den Sirach (Sir. 40, 18 und Koh. 5, 11, Sir. 39, 16. 35 und Koh. 7, 13; 1, 13—15, Sir. 40, 11 und Koh. 3, 18—21). Während aber Sirach als hellenistischer Periode angehörig nicht in den Canon kam, erklärt sich Halévy die Canonisirung der jüngeren Bücher, also des Kohelet, des Hohenliedes, der Esther und des Daniel aus den Namen, die diese Schriften trugen, weil sie durch diese in frühere Zeiten zurückdatirt wurden. Eine Benutzung des Sirach glaubt er aber auch in diesen Schriften wahrzunehmen. Die jüngst so sehr tief chronologisch herabgedrückten Salomonischen Sprüche will Halévy mindestens um 490 abgeschlossen sein lassen.

Die Fülle der hier angeregten Fragen erlaubt keine kurze und oberflächliche Erörterung, die ich mir auch einzelnen Textrestitutionen Halévy's gegenüber erlasse, bei denen die Kühnheit auffallend groß ist. Es genüge auf die kleine Schrift aufmerksam zu machen, durch welche in die Untersuchungen über die geistigen Strömungen des Judentums in der hellenistischen Zeit ganz neue Momente geworfen werden, die sorgsamer Prüfung unterzogen werden müssen. Daß übrigens der hebräische Text eine mittelalterliche Rückübersetzung aus dem Griechischen ist, wie solche von Tobit bekannt ist, das ist durch seine gesamte Form und Haltung ausgeschlossen.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

IX.

1. Gleich im Beginn seiner Abhandlung über „Die erkenntnistheoretischen Grundsätze" (Rel. u. Phil. S. 5—54) sagt Lipsius: „Die nachfolgenden Ausführungen beruhen im wesentlichen auf der Kantischen Erkenntnistheorie, versuchen aber von den Voraussetzungen derselben aus eine Verständigung mit dem Realismus zu erreichen .... Die Hauptsache ist mir klarzustellen, in welchem Sinne ich den Kantischen Standpunkt mir aneigne und als den meinigen zu vertreten gesonnen bin". Aus dem Folgenden geht dann hervor, daß Lipsius nicht etwa Kant's Lehre zunächst objectiv historisch constatiren und dann seine eigne Auffassung als eine von Kant mehr oder weniger differirende erkennen lassen will, sondern daß er Kant so interpretiren zu dürfen glaubt, daß dessen Ansicht mit seiner eignen zusammentrifft. In jedem Fall ist Lipsius überzeugt, seinerseits die wahren Intentionen Kant's wirklich zu vertreten. Da ich, was Kant's Theorie der Erfahrung betrifft, meinerseits im gleichen Falle zu sein glaube, in der Auffassung Kant's aber von Lipsius abweiche, so wird die nachstehende Auseinandersetzung in und mit der Untersuchung, wie Kant zu verstehen sei, zugleich auch meine Auseinandersetzung mit Lipsius' eigner Auffassung des Erfahrungserkennens enthalten.

Schon in der 2. Auflage der Dogmatik findet sich bei Lipsius in dem Abschnitt über „das religiöse Erkennen" auf S. 69. 70 eine Ausführung, welche das Bestreben zeigt, Kant's Theorie der Erfahrung im Sinn des Realismus zu interpretiren. Ihr entspricht in der 3. Auflage die gleich bei Erörterung des Verhältnisses der Dogmatik zur Philosophie eingefügte Ausführung zu § 8 S. 12. 13 (während in der 2. Auflage der entsprechende § 4 sofort auf das Wesen der Metaphysik eingeht). Hier ist die Darstellung sachlich genau dieselbe wie dort, aber für die beiderseits etwas verschiedene Form erkennt man das Bindeglied in der dazwischen liegenden oben citirten Abhandlung von 1885. In dieser ist, was dort in prägnanter Kürze gegeben ist, ausführlicher

Digitized by Google

dargestellt und begründet. Es wird daher genügen, wenn wir uns mit dem hier vorliegenden Versuche beschäftigen, die vorgetragene Ansicht als die genuin Kantische zu erweisen.

Kant's Standpunkt wird (S. 8—10) zunächst so auseinandergesetzt, daß ich im wesentlichen zustimmen kann. Alsbald aber wird dieser Darlegung eine Wendung gegeben, welche die zuerst zugegebene Discrepanz zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" wieder zurückzieht, in der Erkenntnis der ersteren eine reale Objectivität außer uns erreicht sein läßt, neben welcher nach dem Wesen des „Dinges an sich" zu fragen keinen Sinn weiter haben soll. Dieses „Ding an sich" soll nämlich 1. „bloßes Gedankending" sein und daher als besondere Realität überhaupt in Wegfall kommen. Diese Streichung wird 2. erhärtet (S. 14—16) durch Gleichsetzung der Kantischen Begriffe „Ding an sich" und „Etwas überhaupt". Schließlich aber erobert sich 3. in Lipsius' Darstellung das „Ding an sich" seine Realität wieder, als „positives Noumenon"; aber hier nun allein auftretend in Gestalt der „letzten Realitäten" oder der den „Ideen" entsprechenden Gegenstände transscendenter Art, von denen eben in den Ideen nur „Grenzbegriffe" aufzustellen möglich sein soll. Damit geht die Erörterung zu der Frage über, in welchem Sinn und wie weit eine „Metaphysik" berechtigt sei.

Meine Auffassung ist in allen drei genannten Punkten eine andere, sowol was Kant's Meinung, als was den Sachverhalt betrifft. Ich kann nur urteilen, daß der Darsteller sich selbst in Widersprüche verwickelt; daß mithin der intendirte Beweis, das Erfahrungserkennen eruire nach Kant und an sich eine reale Objectivität außer uns, es sei daher im Sinn definitiver Wahrheitserkenntnis als „Wissenschaft" zu bezeichnen, nicht geleistet wird. Diese Schätzung des Erfahrungserkennens präjudicirt aber in Lipsius' Erkenntnistheorie allem Folgenden; insbesondere fundirt sie seinen Begriff der Metaphysik, soweit er ihn hat, und seine Gleichschätzung von causalem und teleologischem Erkennen. Seine Erörterung verlangt daher eine eingehende Prüfung.

Wenn den Theologen in der Erkenntnistheorie vor allem die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis des „Uebersinnlichen" interessirt, so kommt es, wie Lipsius richtig bemerkt (S. 6), zunächst darauf an, ob es überhaupt eine objective Erkenntnis der Wirklichkeit gibt. Zweifellos gibt es eine solche, nur muß man sie da suchen, wo sie wirklich statt hat und ebendarum auch einen Zugang zur Erkenntnis des Uebersinnlichen eröffnet. Lipsius aber sucht sie seltsamerweise an einer Stelle, von welcher aus, nach ihm selbst, ein Zugang zur Erkenntnis des Uebersinnlichen sich nur in sehr eingeschränktem Sinne eröffnen kann: im Erfahrungserkennen.

Nachdem Lipsius die dem subjectiven Idealismus gegenüber entstehende Frage, ob wir nur Vorstellungen ohne Objecte haben, nicht wie Biedermann einfach mit einem Machtspruche übersprungen, sondern durch Unterscheiden zwischen willkürlichen und erzwungenen Vorstellungen entschieden hat, sofern letztere unerklärlich wären ohne Voraussetzung auf uns einwirkender Objecte, führt er zunächst aus, daß wir diese Objecte nur in den durch unsere psychophysische Organisation bedingten Formen aufzufassen vermögen.

Digitized by Google

„Die Synthesis der Apperception, die raumzeitliche Anschauung und die logischen Kategorien" bringt das Subject zu den Wahrnehmungen hinzu. Durch diesen Apparat wird das Wahrnehmungsobject überhaupt erst zu einem Object meiner Erkenntnis. Insofern sind alle Gegenstände, als von mir appercipirte, Erscheinungen. Aber nur in dieser ihrer Relation zu mir sind die Objecte für mich überhaupt erkennbar; ohne diese Relation selbstverständlich nicht. „Dinge an sich" erkennen wollen ist daher Nonsens, falls „Dinge an sich" die Dinge sind abgesehen von ihrer Relation zu uns. Allen diesen Sätzen kann ich zustimmen, als Kantischen. Aber schon das „in Relation zu uns" ist ein zweideutiger Ausdruck. Und dies erhellt schon in Lipsius' nächstem Satz: „Wir erkennen die Dinge nur so, wie sie zu uns in Relation treten; sehen wir von ihrer Relation zu uns ab, so gibt es Etwas, was zu uns in Relation tritt, und indem wir „„von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren"", können wir uns den Gedanken eines Dinges bilden, welches nicht Object unserer Anschauung ist". Es erhellt, daß das „Absehen" von der Relation der Dinge zu uns gleichwol ein „Etwas" übrig läßt „das zu uns in Relation tritt", d. h. unser Absehen betrifft nur die uns eigentümliche Anschauung von einer objectiv zwischen uns und den Dingen immer bestehenden und gar nicht aufzuhebenden Relation, deren besondere Art uns aber, abgesehen von der Gestalt, wie sie uns in unserer Anschauung zum Bewußtsein kommt, unerkennbar bleibt. Es ist daher scharf zu unterscheiden zwischen dem in Relation treten durch die Anschauung, und dem in Relation stehen auch ohne Anschauung. Sicherlich können wir uns so den „Gedanken eines Dinges bilden, welches nicht Object unserer Anschauung ist", und so für uns auch nicht erkennbar ist. Aber daraus folgt bei weitem nicht, wie Lipsius meint, daß „eben darum" das Ding an sich ein bloßes „Gedankending" ist. Wenn Lipsius sich hierfür auf das nachgelassene Werk Kant's beruft, so ist uns diese Quelle denn doch zu trübe. Dem aus der 2. Auflage der Kritik entnommenen Citat aber[1]) kann man völlig zustimmen, freilich ohne zu erkennen, wie darin eine Bestätigung des eben Behaupteten liegen soll. Wird der Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object unterschieden, so ist klar, daß er als Object nicht weniger er selbst ist, und keineswegs zum bloßen Gedankending wird, daß er vielmehr ohne in seiner Identität als Seiendes tangirt zu werden sowol als Erscheinung wie als Object betrachtet werden kann, als erstere so wie er uns bekannt wird, als letzteres, wie er uns nach seiner Beschaffenheit unbekannt bleibt.

Doch begründet Lipsius seine Auffassung noch anderweitig. Gewisse Wendungen, von denen wir bisher absahen, verfolgen den Zweck, die Erscheinung mit so concretem, von unserer Anschauungsart unabhängigem und durch sie nicht alterirbarem

[1]) „In der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir diesen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen; nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung, von ihm selber als Object, unterschieden wird."

Digitized by Google

Seinsgehalt erfüllt zu setzen, daß demgegenüber für das nicht angeschaute Object eine Möglichkeit, an sich von der Erscheinung wesentlich zu differiren, gar nicht mehr übrig bleibt, daß es vielmehr (S. 10) nichts ist, als „das Erscheinungsding selbst, sofern es, abgesehen von unserem, d. h. von jedem für uns möglichen Erkennen desselben lediglich gedacht wird". Lipsius besteht nämlich von vornherein (S. 8) darauf, daß uns der Stoff zu unsern Empfindungen und Wahrnehmungen nicht blos überhaupt gegeben sei, sondern dieser Stoff sei uns zugleich in bestimmten von unserer Subjectivität unabhängigen Verhältnissen gegeben; vergl. Dogmatik, 2. Aufl. S. 69 „eine Objectivität, ... welche unser Vorstellen und die Form unserer Vorstellungen selbst erst bedingt". Diese Objectivität ist nach Lipsius für uns zwar nur in unseren Auffassungsformen erfaßbar, wird also wenigstens für uns vielmehr ihrerseits durch unser Vorstellen bedingt. Allein es soll (S. 10) nun eben „keineswegs ausgeschlossen sein, daß die bestimmte Weise der (objectiven) Relation des Objectes zu uns und die bestimmte Weise unserer Auffassung des Objectes unter einer höheren Einheit stehen, ja daß wir nur unter dieser Voraussetzung den inneren Zusammenhang unserer Erscheinungswelt zu begreifen vermögen".

Nichts würde Kant, so sind wir überzeugt, mehr in Erstaunen, ja in Entrüstung versetzt haben, als dieser Satz. Den inneren Zusammenhang unserer Erscheinungswelt zu begreifen hat nach Kant gar keine Schwierigkeit, da wir selbst ihn herstellen — es bedarf dazu der Hypothese einer „höheren Einheit" sowenig, daß grade sie für Kant die Einsicht in die Möglichkeit einer von uns aus a priori einheitlich und gesetzmäßig gestalteten Erfahrung gradezu aufheben würde (vergl. z. B. Proleg. S. 60). Es ist einer der Angelpunkte der ganzen Kantischen Erkenntnistheorie, über den Lipsius sich hier mit auffallender Sorglosigkeit ergeht.

Allerdings gewahrt er richtig die Stelle, wo Kant sich als ergänzungsbedürftig erweist. Allein diese Ergänzung darf nur mit größter Behutsamkeit angebracht werden, ist man anders nicht gewillt, den Kant'schen Standpunkt vielmehr zu widerlegen und zu verlassen. Lipsius will dies nicht. Er zieht vielmehr aus Kant's Theorie der Erfahrung weitgehende Consequenzen; aber indem er sie um anderer Interessen willen — nämlich um seiner „causalen" Metaphysik willen — realistisch umdeutet, zerstört er sie und damit auch sein Recht, ihrer Consequenzen — gegen Biedermann's Metaphysik — sich zu bedienen.

Ob nämlich der Stoff zu unseren Empfindungen und Wahrnehmungen uns nicht blos gegeben, sondern auch in bestimmten von unserer Subjectivität unabhängigen Verhältnissen gegeben sei, das ist einfach die Frage nach der Berechtigung von Kant's Apriorismus im Erfahrungserkennen überhaupt. Ist es so, dann ist das Erfahrungserkennen einseitig aposteriorisch, ohne allgemeine und notwendige Elemente, damit aber auch ohne durchgeführte Gesetzmäßigkeit, lediglich angewiesen auf jene kurzlebigen Erfolge unvollständiger Induction, die jeder Tag wieder umstoßen kann. Soll wie Lipsius meint (3. Aufl. S. 12) der Zusammenhang unserer Vorstellungsobjecte dadurch sicher ge-

Digitized by Google

stellt sein, daß er sich „immer wieder an der Erfahrung erprobt", so ist damit jedenfalls der Kant'schen Physik der Nerv durchschnitten. Sie braucht solche Bestätigung nicht. Die empirische Erkenntnis ist zwar ihrem Stoff nach aposteriorisch, wir entdecken stets neue „empirische Gesetze". Aber „Gesetze" sind sie nach Kant jedesmal erst dann, wenn sie als positive und erst nachträglich erkennbare Specialfälle der allgemeinen a priori aus den Anschauungsformen und Kategorien heraus entworfenen Gesetze durchschaut und auf sie zurückgeführt sind. Das aber, was die uns positiv und a posteriori entgegentretende Specialisirung dieser allgemeinen Gesetze herbeiführt, läßt Kant dahingestellt, rechnet er zu den unerkennbaren Qualitäten des Dinges an sich.

Wie weit er dies mit Recht tue, ist nun allerdings zu fragen. Das Entscheidende wird dies sein: Unsere apriorischen Formen (Raum, Zeit, Kategorien) geben die Möglichkeit einer für uns durchsichtigen Gruppirung des Empfindungsstoffes. Zweifellos muß eine bestimmte Beschaffenheit des „Realen der Empfindung" factisch über die Art entscheiden, wie jene Möglichkeit zu verwirklichen ist. Ist sie verwirklicht nach Maßgabe der objectiv unter den Seinselementen bestehenden und in unserer Empfindung irgendwie angedeuteten Beziehungen, so unterliegen die so zustande gekommenen Erscheinungen dennoch für uns lediglich den aus unseren Auffassungsformen stammenden Gesetzen. Das aposteriorische gegebene Moment, welches indertat den Ausfall der räumlichen, zeitlichen, oder kategorial ausgestalteten Erscheinung entscheidend mitbedingt, bleibt uns nach Kant völlig und definitiv unbekannt, und jedenfalls ist es für uns direct und in seiner concreten Gestaltung sicher niemals zugänglich; vielleicht auf einem Umwege und in seiner wahrscheinlichen allgemeinen Beschaffenheit indirect eruirbar — aber auch dies keinenfalls für das ausschließlich zeiträumlich geartete Erfahrungswissen. Dieses gelangt stets nur dazu — und zwar am klarsten an Hand der zwar in sich widerspruchsvollen, aber methodisch provisorisch brauchbaren Atomentheorie — den Tatbestand der Erscheinung auf räumliche und zeitliche Verhältnisse und die aus ihnen sich ergebenden Gesetze der Mechanik zurückzuführen d. h. aber nur auf Erscheinung einfacherer und durchsichtigerer Art. Die wirklichen Beziehungen der Seinselemente unter einander aber, welche z. B. dazu zwingen den einen Teil eines räumlichen Gebildes links, den andern rechts zu sehen, oder zeitlich diesen Vorgang vorher, jenen nachher zu gewahren, erreicht unser Erfahrungserkennen nie. Unsere Formvermögen empfangen durch den Empfindungsstoff die bestimmte Richtung für ihre Anwendung, das ist ein Satz, zu dem bei Kant freilich keineswegs klare und zweifellose Zustimmung zu finden ist, der ihm aber, wie Lotze's Theorie der Localzeichen beweist, mit Erfolg abgenötigt werden kann und zwar ohne Aufhebung seines transscendentalen Standpunktes; denn die souveräne Herrschaft der aus den Anschauungsformen und Kategorien stammenden allgemeinen Gesetze über die Erscheinungscomplexe bleibt dabei in Kraft. Kant hat auf obigen Umstand den Blick deshalb nicht speciell gerichtet, weil es ihm bei seinem ganzen Unternehmen eben nur darauf ankam, die Gesetz-erzeugende Beteiligung unseres Erkenntnis-Apparats innerhalb der Erfahrung zu zeigen. Daß er aber die Tatsache selbst keines-

Digitized by Google

wegs würde leugnen können, erhellt aus seinem Satz, daß die Kategorien allein stets nur „unbestimmte" Erkenntnis ergeben, als bloße Begriffe ohne Anschauung leer sind; Anschauung aber ist räumlich und zeitlich geordneter Empfindungsstoff, dessen selbstverständlich ganz concrete Beschaffenheit sich aber in der Erscheinung eben ausschließlich in raumzeitlichen Verhältnissen ausprägt, an sich selbst aber unbekannt bleibt. Auch die unsere subjective oder „anthropoeidische" Auffassungsweise strengstens eliminirende Naturwissenschaft kann zu keiner andern „objectiven Gesetzmäßigkeit" vordringen, als der in unsern Anschauungsformen Raum und Zeit sich erschöpfenden mechanischen. Jeder anscheinend reichere und complexere Inhalt der Erscheinung harrt eben nur noch seiner „wissenschaftlichen" Zurückführung auf die einfachsten Bewegungsvorgänge am indifferenten und schlechthin gleichartigen Stoff. Ein anderes wissenschaftliches Ideal kennt das Erfahrungserkennen nicht, und wer es über sich gewinnen kann, dies öde Spiel verschiedener Anordnung indifferenter Materienteile für die letzte Wirklichkeit zu halten, der mag der Ansicht sein, daß neben dieser realitätstrotzenden Erscheinung das „Ding an sich" ein bloßes Gedankending sei.

Kant ist dieser Ansicht keinenfalls; Lipsius' Bemühung dies doch nachzuweisen, ist verfehlt und sichtlich beeinflußt durch das zuversichtliche Auftreten einer Kant-Interpretation, die es verstanden hat, die richtige Auffassung in den Ruf eines „vulgären Misverständnisses" zu bringen (vergl. S. 10), während sie selbst Kant's Begriff des „Dinges an sich" zu einem innerhalb seiner gesamten erkenntnis-theoretischen Anschauung völlig unbegreiflichen und zwecklos dastehenden Ueberfluß macht. Ein „Ding an sich", das nichts ist, als die bloße Wiederholung des Erscheinungsdinges im Gedanken, das ist eine so haltlose Fiction, daß man lieber aufhören sollte sich „Kantianer" zu nennen, als sie Kant aufzubürden. Ein altes, von Kant selbst hinlänglich gerügtes Misverständnis ist es vielmehr, daß bei dem wirklich Kantischen Begriff des Dinges an sich die Erscheinung zu bloßem „trügendem Schein" werde (Lipsius S. 10). Daß aber die Erscheinung die Dinge nicht sowol offenbart als verhüllt (S. 10), das ist doch eben nichts anderes, als was Kant selbst sagt, wenn er die Unerkennbarkeit des Dinges an sich behauptet, d. h. behauptet, daß unsere Auffassungs-Formen uns hindern in diejenige directe Relation zu den Dingen zu gelangen, welche ihr Sein uns wie unser eignes erschlöße; — eine, wie hier vorläufig bemerkt sei, für endliche Seinselemente überhaupt durchaus unvermeidliche und selbstverständliche, von Kant vollkommen richtig durchschaute Situation.

Indes erhellt immer klarer, was für kindliche Vorstellungen vom Ding an sich es sind, gegen welche Lipsius mit der weit über das Ziel hinausschießenden Behauptung es sei „bloßes Gedankending" reagiren will. Zuerst (S. 10) ersucht er uns das metaphysische Ding an sich ja nicht mit dem „physischen" zu verwechseln. Dieses „physische Ding an sich" ist indes gar kein lehrhafter Begriff bei Kant, sondern lediglich ein vorüb ergehend gebildeter Begriff (Kritik 2. Aufl. S. 62 f.), um diejenigen, welche sich schon viel darauf zu gute tun, wenn sie nur die Subjectivität der secundären Qualitäten

Digitized by Google

(Farbe, Ton ꝛc.) einsehen, darauf aufmerksam zu machen, daß sie doch noch immer nur bei der Erscheinung stehen bleiben, solange sie nicht auch Raum und Zeit subtrahiren und ins Subject zurückverlegen. Allein es ist durchaus keine Gefahr, daß die, welche mit Kant an der Realität der Dinge an sich festhalten, sie deshalb mit physikalisch vereinfachten zeiträumlichen Erscheinungen verwechseln.

Ebenso klar ist uns, daß, wie Lipsius (S. 14) mit Krause erinnern zu müssen glaubt, „Dinge an sich in der wirklichen Welt sinnlicher Erfahrung nicht vorkommen". Wir begreifen überhaupt nicht, an welches „Kantinterpreten" Adresse diese erstaunliche Warnung gerichtet sein soll. Freilich wenn die von Lipsius bestrittene Auffassung ihm in solcher Verzerrung vor Augen stand, dann begreift sich viel. Es begreift sich vor allem auch die S. 11—13 gegebene Erörterung, welche den Ausblick auf eine Wirklichkeit an sich im Unterschied von der Erscheinung als gegenstandslos dartun soll durch den Hinweis auf die mit der Erscheinung gegebene und in ihr erkannte „Objectivität". Es ist ja bekannt, daß Kant selbst es liebt, von der „objectiven Gültigkeit" unserer Anschauungsformen und Kategorien zu reden, und wegen derselben auf der „Realität" der empirischen Erkenntnis zu bestehen, insbesondere auch mit dieser Wendung den Vorwurf des Idealismus abzuwehren. Das Erkennen, welches Erscheinungen bildet und Erscheinungen zum Object hat, bleibt nicht hängen im bloßen trügerischen Schein, sondern Kant führt aus — und zwar ohne in solchem Zusammenhang auf sein „erscheinendes" Ding an sich zu verweisen — daß im Erscheinungserkennen eine feste und „objective" transscendentale Gesetzmäßigkeit sowol waltet als auch erkannt wird. Alles, was bei Lipsius sich mit dieser Anschauungsweise deckt, ist als echt Kantisch anzuerkennen. Wenn er durch Contrastirung des methodisch disciplinirten Erscheinungserkennens mit regelloser, blos individuell-subjectiver und fehlerhafter empirischer Kenntnisnahme zu dem Resultat gelangt, daß es eine „objective Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Causalität" im Unterschied von Sinnestäuschungen, Irrtümern, Fehlschlüssen ꝛc. gibt, so ist das richtig verstanden ja selbstverständlich wahr und trifft Kant's Meinung. Ueber die letztere aber geht es hinaus, wenn Lipsius sich auch für berechtigt hält vom „Dasein von Gegenständen außer mir im Raum" zu reden, in dem Sinne nämlich, dem er von S. 14 an zustrebt. Denn schlechterdings unkantisch ist es, zu sagen, daß weil wir die Dinge nicht anders denn als Erscheinungen in Raum und Zeit erkennen können, deshalb diese Erscheinungen auch das letzte Existirende seien. Nur dies kann aber der Sinn sein, wenn Lipsius sagt (S. 14): „Die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmäßigkeit der Dinge außer uns, hinter welcher keine andere Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich steht." Das Gesperrte ist reine Tautologie und das darauf folgende ist dadurch in keiner Weise erwiesen. Selbstverständlich sind die „Dinge außer uns" nur die Erscheinungen. Aber durch diese Identität fallen die Dinge an sich nicht weg. Freilich wenn sie vorgestellt werden als „hinter" der Erscheinung stehend oder gar „auf einer Raumfläche hinter dem Anschauungsbilde", so hat Lipsius Recht. Aber von dieser Anschauung aus gegen die Realität der Dinge an sich zu streiten, hätte er

Digitized by Google

einem Ritschl überlassen sollen. Diese Polemik ist gegenstandslos. Dagegen gewinnt durch diese Streichung einer von der Erscheinung zu unterscheidenden metaphysischen Realität das Reden von der „objectiven Raumerfüllung des Dinges außer uns" einen verhängnisvollen Doppelsinn. Oder vielmehr der bei Lipsius S. 12. 13 noch ganz klare rein transscendental-erkenntnistheoretische Sinn wird unwiderstehlich in den vulgär-empiristischen Sinn verwandelt. Der Sinn von „objectiv" d. h. „gemäß fester für alles menschliche Erkennen gültiger Regel in mir", wird verwandelt in den Sinn von „objectiv" d. h. „vorhanden im Wesen des fremden Seins, dem Nichtich". Die Folge dieses Unsicherwerdens an der Kantischen Discrepanz zwischen Erscheinung und realem Ding an sich ist bei Lipsius durchweg eine schillernde Unbestimmtheit gegenüber der Idealität von Raum und Zeit. Er ist in jedem Fall weit entfernt von Kant's Entschiedenheit in dieser Hinsicht. Er spricht gern von der Correspondenz, in der unsere Raumanschauung mit den „objectiven Seinsformen der Dinge" stehen werde, und daß ihm dies indertat mehr als Correspondenz sei, erhellt daraus, daß er in seiner Metaphysik für das endliche Sein im Unterschiede vom göttlichen einfach an Raum und Zeit wie an Seinsformen festhält; da wenigstens die Ausdrücke „erscheinendes Dasein", „endliche Erscheinungswelt" und dergl. in völlig unfixirbarer Weise zwischen dem transscendental-subjectiven und metaphysisch-objectiven (Platonisch-Hegel'schen) Sinn von „Erscheinen" flimmern (vergl. z. B. 3. Aufl. § 259—263).

Eine solche Anschauungsweise läßt sich nicht durch „Interpretation", sondern nur — wie bei Biedermann — durch Bekämpfung Kant's fundiren. Welchen Wert aber eine Interpretation habe, die Kant's Ding an sich zu einem erkenntnistheoretisch völlig überflüssigen, metaphysisch nichtigen „Gedankending" herabsetzt, erhellt ferner daraus, daß sie sich mit einem aus Kant selbst entnommenen Argument stützen zu können meint, welches auf einer reinen Verwechselung beruht. Wir meinen die Verwechselung der Begriffe „Ding an sich" und „Etwas überhaupt" (S. 15). Bei Lipsius gestaltet sich dieser so oft begangene Fehler dadurch noch mislicher, daß er ihn außerdem in einen Widerspruch verwickelt. Denn während nach dem Bisherigen das „Ding an sich" lediglich Wiederholung des Erscheinungsdinges mit ganz denselben Qualitäten wie dieses sein sollte, ausgenommen den Umstand des Erkanntwerdens — soll nunmehr das Ding an sich als das „Etwas überhaupt" das gänzlich qualitätslose immer sich gleichbleibende X sein. Das würde dann allerdings „dem Gespensterspuk von dem unbekannten X hinter den Erscheinungen" ein so entschiedenes Ende machen, daß man sich nur wundern kann, dieses sieghafte Argument so spät auftreten zu sehen.

Allein jenes „Etwas überhaupt" ist gar nicht das Ding an sich. Wir haben auf die Verwechselung beider Begriffe in diesen Untersuchungen schon öfter hinweisen müssen (1897 S. 67. 201) und uns dagegen auf Krit. d. r. V. 1. Aufl. S. 95—105 berufen. Hier mag zur Abwechselung die andere in Betracht kommende Hauptstelle angezogen werden. In dem Abschnitt über „Phänomena und Noumena" (2. Aufl. S. 294 ff. in B. Erdmann's Ausg. S. 214 ff.) findet sich in der 1. Aufl. (bei Erdmann S. 222 ff.) die

Digitized by Google

höchst interessante zweite Erörterung über das „Etwas überhaupt" einerseits und das „Noumenon" andrerseits.

Ersteres ist danach lediglich ein „Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit (klarer wäre: zur Vereinigung) des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung . . . vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transscendentale Object läßt sich garnicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist." Dieses „Etwas überhaupt" ist daher indertat ein bloßes Gedankending. Von ihm gilt nicht einmal, wie Lipsius (S. 15) meint, daß es „auch abgesehen von meiner Apperception existirt". Im Gegenteil, es wird durch diese Apperception lediglich zum Zweck des Erscheinungserkennens erst geschaffen. — Das Noumenon dagegen ist das, nach dem Resultat der transscendentalen Aesthetik, ganz unabweisbar erforderliche von der Erscheinung unterschiedene Etwas, ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand. Es soll durch den Ausdruck grade gesagt werden, daß es nur vermittelst einer andern Art der Anschauung als diese sinnliche ist, (die intellectuelle, das νοεῖν) würde erkannt werden können. Da aber Kant die Möglichkeit dieser andern Anschauung leugnet, so ist ihm, ganz mit Recht, auch der Ausdruck „Noumenon" fatal. Ein solches, unmittelbarer Verstandeserkenntnis sich darbietendes Object will er nicht. Damit wird ihm aber das Ding an sich nur als „Noumenon", keineswegs aber als Realität zweifelhaft — so nahe sein Ausdruck an dieser Stelle einer solchen Leugnung auch kommen mag. Während ihm aber die völlige Getrenntheit des „Noumenon" von aller sinnlichen Anschauung dessen Begriff unsicher erscheinen läßt, bestimmt er im Gegensatz dazu jenes „Etwas überhaupt" noch einmal (Erdmann S. 226) als „Gegenstand einer sinnlichen Anschauung überhaupt", weil es eben als die Einheit gesetzt wird, in welcher das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung convergirt. Wie wenig dieser Begriff also zur Eliminirung des realen Dinges an sich aus Kant's Lehrbegriff geeignet ist, liegt auch hier am Tage. Vollends zweifellos wird die Realität des letzteren dann bekanntlich in der 2. Auflage, deren entsprechende Ausführung über das negative und positive Noumenon uns sofort beschäftigen wird, da Lipsius selbst nicht umhin kann auf diese Begriffsbestimmungen einzugehen. Einstweilen aber ruht er bei dem bisher erzielten Resultat aus. Er glaubt dem „Gerede von Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich" dadurch ein Ende gemacht zu haben, daß er das letztere als Realität bei Kant streicht; und während sich Kant einst hiergegen wehrte, um nicht zum „Idealisten" gestempelt zu werden, muß er eben dieselbe Streichung sich jetzt gefallen lassen, um als Realist aufgefaßt werden zu können; ein deutliches Zeichen, daß die Verschiedenheit der Kantinterpretation in Wirklichkeit sich um die transscendentale Aesthetik dreht. Denn hält man die Idealität von Raum und Zeit fest und streicht die Dinge an sich, so wird Kant subjectiver Idealist; Realist aber kann er nur dann werden, wenn

Digitized by Google

man die Dinge an sich streicht, ohne sich die Idealität von Raum und Zeit angeeignet zu haben. Damit kommt aber Kant's Kritik überhaupt abhanden. Wir befinden uns wieder auf dem Boden der, vielleicht etwas behutsamer und mit einigen unklaren Vorbehalten operirenden, empiristischen Betrachtungsweise.

Aus sehr begreiflichen Gründen aber kann sich Lipsius bei diesem Resultat doch nicht beruhigen, und indertat erfolgt von S. 16 an etappenweise die Rückkehr zu der richtigeren Auffassung Kant's, von der auch ursprünglich ausgegangen wurde.

Zunächst erinnert sich Lipsius des von Kant gemachten Unterschiedes zwischen „negativem und positivem Noumenon". Richtig sagt er, daß Kant das letztere — als Gegenstand unmittelbarer Verstandeserkenntnis oder intellectueller Anschauung leugne — denn solche Anschauung gibt es für ihn nicht. Wenn aber Lipsius, noch unter dem Eindruck seiner letzten Ausführungen stehend, glaubt, auch das „negative Noumenon" diene Kant nur dazu, um den Begriff einer Anschauung überhaupt daran zu knüpfen, die — welcher Art auch immer — so jedenfalls nicht sinnlich sei, also um die sinnliche Anschauung daran zu erinnern, daß sie keineswegs die einzige und allein mögliche, mithin wahre und letzte sei, so wird er damit jenem Begriff bei weitem nicht gerecht. Und das Widersprechende seiner Ausführung läßt dies leicht erkennen. Zunächst ist klar, daß wenn Kant auch nur Obiges sagen wollte, schon dadurch der Versuch haltlos wird, das auf der sinnlichen Anschauung beruhende Erfahrungserkennen bei ihm für ein definitivwahres Erkennen auszugeben. Wenn aber Lipsius selbst sagt (S. 18) „Das Noumenon ist also ein Object einer andern als der sinnlichen Anschauung", was hat es dann noch für einen Sinn, zu leugnen, daß der Begriff des Noumenon als Grenzbegriff Kant dazu diene, „das Ding an sich als transscendenten Gegenstand der Erscheinung von letzterer zu unterscheiden"? — vollends wenn er selbst sofort auf die „hohe Bedeutung" hinzuweisen Anlaß nimmt, welche „der zunächst nur problematische und inhaltlich ganz leere Begriff des Noumenon" für Kant in der Kritik der practischen Vernunft gewinne. Damit ist ja endlich doch die Realität einer „intelligiblen Welt, welche dem theoretischen Erkennen ewig unzugänglich bleibt, weil keinerlei sinnliche Anschauung, also auch keinerlei Erfahrung von ihr möglich ist" — die aber trotzdem, also „im Unterschied von der Erscheinung" existirt, tatsächlich anerkannt. Aber freilich, Noumena in diesem Verstande sollen nach Lipsius nur die Begriffe (?) von Gott, von der Seele und von der intelligiblen Welt sein. Wo zu dieser Beschränkung in Kant's Lehrbegriff die Berechtigung liege, werden wir später zu fragen haben. Jetzt ist noch einiges andere zu erörtern.

Ich kann nämlich — auch ganz abgesehen von jener Reducirung des negativen Noumenon auf einen bloßen Anknüpfungspunkt für den Begriff einer andern, nicht sinnlichen aber auch nicht intellectuellen Anschauung — überhaupt nicht finden, daß Lipsius die Schwierigkeit, welcher Kant durch Unterscheidung des positiven und negativen Noumenon nur ungenügend begegnete, erkannt habe. Da ich der Ansicht bin, daß abgesehen von einigen Aenderungen der Terminologie, die nicht durchweg von Vorteil waren, ein sach-

Digitized by Google

licher Unterschied zwischen der 1. und 2. Auflage der Kritik gar nicht besteht, so möchte ich noch auf die Stelle der 2. Auflage in dem Abschnitt über Phänomena und Noumena zurückkommen, welche die oben erörterte Partie aus der ersten ersetzt hat. Und dies kann umso unbedenklicher geschehen, als auch Lipsius die 2. Aufl. zu Grunde legt. Der in die Augen fallendste Unterschied ist der, daß die 2. Aufl. das „Etwas überhaupt" ganz aus dem Spiel läßt, offenbar weil das Misverstehen desselben der idealistischen Interpretation die Hauptnahrung zugeführt hatte[1]). Kant geht vielmehr (S. 305, Erdmann S. 222) sofort auf das Noumenon ein und gelangt zu dem Resultat (S. 308): „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist (NB.) dies ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre (NB.) das Noumenon in positiver Bedeutung." Hier ist so klar wie möglich, daß Kant vom Ding an sich redet, seine Realität wie immer als unentbehrlich festhält, aber einfach in Abrede stellt, daß es richtig „Noumenon" genannt werde. Unter diesen Umständen hätte er zweifellos besser getan, statt negatives und positives Noumenon zu unterscheiden, auf den Ausdruck selbst überhaupt zu verzichten. Seine Beibehaltung, ja seine Wiedergabe mit „Verstandeswesen" hat viel Verwirrung angerichtet und Kant's eigne Darstellung in scheinbare Widersprüche verwickelt. Der Ausdruck hat Sinn nur im Zusammenhang platonischer Erkenntnistheorie, und diese lehnt ja eben Kant ab. Eben darum bestreitet er auch das Dasein von Noumena, aber eben nur als Noumena, erweckt aber damit den Anschein, als bestritte er auch das Dasein der Dinge an sich, während er in gleichem Atem doch stets wieder versichert, daß diese existiren, ja sogar unter Anwendung des ominösen Ausdrucks selbst (z. B. 308 „und den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen"). Sehr unglücklich war daher der Ausdruck „problematisches Noumenon" gewählt, weil das „problematisch", welches sich blos auf die Anschaubarkeit bezieht, sich auch auf die Existenz zu erstrecken scheint. Und doch soll es das nicht: S. 311 „Der Begriff eines Noumeni, blos problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich". Er würde aber die Sinnlichkeit garnicht in Schranken setzen, wenn er nicht ernst gemeint wäre bezüglich der Existenz des ihm entsprechenden Ens. Durch dieses Beisammenlassen der Momente der Existenz und der Anschaubarkeit im Ausdruck Noumenon, von denen die letztere immer wieder bestritten wird, ist jenes scheinbar Schwankende in Kant's

[1]) Zwar begegnet bekanntlich bei der Feststellung des Begriffs Noumenon sowol in der 1. Aufl. (Erdmann S. 225) als in der 2. Aufl. (S. 307, Erdmann S. 224) der Ausdruck „Etwas überhaupt" ebenfalls, und dies pflegt vollends zur Verwirrung beizutragen. Allein jeder aufmerksame Leser sieht sofort, daß eben nur der Ausdruck, nicht der Sinn derselbe ist wie bei der Feststellung des Begriffes jenes bloßen Correlats der Einheit der Apperception.

Digitized by Google

Aeußerungen über die Dinge an sich hineingekommen, das sich indes auf sehr einfache Ursachen zurückführen läßt: Immer nämlich, wenn die Gefahr droht, es möchte ein directes intellectuelles Kategorialerkennen beansprucht werden — und hier steht bis S. 315 alles unter der Tendenz, dieses als unmöglich zu erweisen — jedesmal also wenn rationale Metaphysik in Sicht kommt, wird die Realität der Dinge an sich möglichst in den Hintergrund gedrängt: der Grund liegt in der Sorge vor dem durch den Ausdruck Noumenon nahegelegten Misverständnis. Droht andrerseits aber der reine subjective Idealismus, so wird umgekehrt die Realität der Dinge an sich aufs entschiedenste betont. Hätte Kant einen Ausweg gefunden aus dem Dilemma, daß sinnliche Anschauung für die Dinge an sich ungeeignet ist, während intellectuelle Anschauung nicht existirt; hätte er mit einem Worte eine dritte Form der Anschauung gekannt oder beachtet, der ein Ding an sich wirklich sich stellt, so hätte er die Ausdrücke Noumena, Verstandeswesen, intelligibel, die sämtlich in seiner Erkenntnistheorie unstatthaft sind, abwerfen und alle jene unklaren und scheinbar widersprechenden Erörterungen sich und dem Leser ersparen können.

Die Realität der Dinge an sich wird durch sie nicht erschüttert — schließlich, wie wir sahen, nicht einmal für einen von einer modernen Interpretationsweise so captivirten Ausleger wie Lipsius. Ja wir sehen diesen sofort in eine Controverse eintreten, die überhaupt keinen Sinn hat, wenn man die Realität des Dinges an sich streicht, resp. es zum „bloßen Gedankending" herabsetzt: nämlich in die vielberufene, auch in diesen Untersuchungen öfter gestreifte, aber bisher zurückgestellte Controverse über die in der Behauptung des Daseins und der Wirksamkeit der Dinge an sich unrechtmäßig stattfindende Anwendung der Kategorien der Substantialität und Causalität. Auch jetzt wollen wir sie nur so weit erörtern als es erforderlich ist, um Lipsius' Ausführungen zu beleuchten. Kant hat, so lautet die bekannte Anklage, hiermit getan, was er selbst constant verbietet, er hat ein direct intellectuelles transscendentes Erkennen mittelst der Kategorien geübt und damit seiner ganzen Bestreitung der rationalen Metaphysik selbst den Nerv durchschnitten.

Die Tatsache liegt auch meines Erachtens so zweifellos vor, und die Unentbehrlichkeit des Kategoriengebrauchs für das „Intelligible" (um Kant's eignen unstatthaften Ausdruck zu gebrauchen) tritt in seiner Kritik der practischen Vernunft so deutlich zutage, daß es sich nicht um Ableugnung oder Wegerklärung, sondern nur um die richtige Erklärung handeln kann. Und tatsächlich gibt es eine Erklärung, welche zwar Kant von einem formalen Fehler nicht entlastet, in der Sache selbst aber sein volles Recht zu seiner Betrachtungsweise darzutun imstande ist. Davon später. Lipsius nun aber schlägt den Pfad der Wegerklärung ein, und die kann nicht gelingen — schon deshalb nicht, weil er dabei an den Begriff des „problematischen" Noumenon wieder anknüpft, trotzdem er soeben auf die Verwandlung dieses problematischen Noumenon in ein eminent positives in der Kritik der practischen Vernunft selbst hingewiesen hat. Seine Verteidigung läuft nämlich darauf hinaus, daß Kant, weil er das Ding an sich nur als „Grenzbegriff" zur „Einschränkung der Sinnlichkeit" statuire, mit ihm ganz im Bereiche der empirischen

Digitized by Google

Erkenntnis bleibe und mit seiner Setzung diesen Bereich also garnicht transscendire, folglich auch behufs dieser Setzung zur Verwendung der Kategorien, die eben innerhalb dieses Bereiches gelten, vollberechtigt gewesen sei. Zu verstehen ist diese Art der Rechtfertigung nur, wenn man bei den „Dingen an sich" lediglich an die Ideen denkt und sich der Art erinnert, wie Lipsius sich ihre Gewinnung — abweichend von Kant — vorstellt. Denkt man aber bei den Dingen an sich an die nach Kant uns unbekannt bleibenden Quellen und Ursachen des „Realen der Empfindung", so sind die Dinge an sich „Grenzbegriffe" nur, sofern wir zwar ihr Dasein und ihr Wirksamsein erkennen, nicht aber ihre Beschaffenheit. Zweifellos ist aber Dasein und Wirksamsein mittelst Kategoriengebrauchs erschlossen und dieser Schluß erstreckt sich über den Bereich der sinnlichen Anschauung hinaus.

Der Umstand indes, daß bei Lipsius die folgenden Erörterungen, insbesondere nun auch die alsbald — und zwar gegen Kant's eignes ablehnendes Verhalten bezüglich der Resultate der Ideenbildung — kräftig auftretende Betonung der Existenz der Dinge an sich (S. 22), ganz von der Annahme beherrscht sind, die Dinge an sich seien bei Kant eben nur die den Ideen entsprechenden unbedingten Totalitäten — dieser Umstand führt uns schon hinüber zu Lipsius' Begründung des ihm eignen Begriffs der Metaphysik.

Nur hierauf sei darum noch kurz hingewiesen, daß Lipsius' Auffassung von Kant in ganz deutlichem Zusammenhang steht mit seinen eignen erkenntnistheoretischen Annahmen. Es ist nur nicht abzusehen, weshalb grade Kant diese letzteren stützen resp. teilen soll. Das Erfahrungserkennen eruirt Realität, und hier ist also nach Dingen an sich nicht weiter zu fragen. In diesem Bereiche wird daher Kant's Kritik einfach außer Wirksamkeit gesetzt. In der Speculation handelt es sich zwar sicher auch um Realitäten; aber dabei ist uns eine adäquate Erkenntnis der Beschaffenheiten dieser Realitäten versagt. Hier wird daher der Kantische Begriffs-Apparat, mit seiner Unterscheidung von relativer Wahrheitserkenntnis und unerkannt bleibendem Ding an sich, von richtig gesetzter Existenz des Dings an sich und unbekannt bleibender Beschaffenheit desselben in seine Rechte eingesetzt. Allein da fragt es sich nun eben, ob alle diese Begriffe hier nicht ganz deplacirt zum Vorschein kommen. Denn hier bewegen wir uns nicht mehr auf dem Gebiete der transscendentalen Aesthetik und Analytik, sondern auf dem der transscendentalen Dialectik.

Digitized by Google

Literatur.

Bei dem beschränkten Raume unserer Prot. Monatshefte — der uns zum neuen Jahre die nach der Anzahl unserer theologischen Gesinnungsgenossen zu erwartende Erweiterung des Abonnentenkreises dringend wünschen läßt — konnten im letzten Heft des alten Jahres mehrere Bücher, die dem Herausgeber zur Beurteilung zugegangen waren, nur kurz verzeichnet werden. Er berichtet jetzt darüber, soweit der Raum für ihn für diesmal reicht.

Nach so manchen wolgemeinten, aber für ein wirkliches Verständnis des ersten Hohenzollernkaisers in der Entwicklung seiner Persönlichkeit ziemlich wertlosen panegyrischen Darstellungen hat der Leipziger Historiker Erich Marcks das deutsche Volk mit einem Buche „Kaiser Wilhelm I." (Leipzig 1897 bei Duncker und Humblot) beschenkt, das wir zu den besten biographischen Werken überhaupt zählen. Für den Deutschen, dem mit dem Verf. die Liebe zu der Zeit Kaiser Wilhelms und seines großen Kanzlers gemeinsam ist, auch die ehrfürchtige Liebe zu der Person unseres unersetzlichen und unvergeßlichen alten Herrn, ist dies Lebens- und Charakterbild von besonderem Werte. Denn der die alte Sehnsucht deutscher Herzen nach der kaiserlichen Wiedervereinigung des zerrissenen Reiches zur Wahrheit und Wirklichkeit gemacht hat durch Gottes Gnade und die getreuen Männer des Rates und der Tat, wird uns hier unter gewissenhafter Benutzung alles bisher verwendbaren Quellenstoffs mit vollendeter Meisterschaft in seinem Werden und Wachsen in Harren und Krieg, in Sturz und Sieg anschaulich vorgeführt bis in die Tage des Patriarchenalters, da er, der Friedenshort unseres Erdteils und seines Volks geliebter Vater, als der Mächtigste und zugleich Glücklichste der Sterblichen erschien, und bis zur Totenbahre, an der sein großer Kanzler deutschen Heldenmut, deutsches Ehrgefühl und die hingebende arbeitsame Pflichttreue im Dienst des Vaterlandes mit Recht in dem Dahingeschiedenen verkörpert nennen durfte.

Die Schilderung des Verhältnisses zwischen dem König und Kaiser und diesem größten seiner Paladine ist wol das Beste und Schönste der Marcks'schen Schrift. Merkwürdig, daß ein Historiker wie Hans Delbrück in seiner anerkennenden, aber sehr dürftigen Anzeige des Buches (im Januar-Heft seiner Preuß. Jahrbücher) nicht einmal darauf hinweist! Von der scharfen Ablehnung des Herrn von Bismarck durch den Prinzregenten von Preußen im Jahre 1859 („Das fehlte jetzt grade noch, daß ein Mann das Ministerium übernimmt, der alles auf den Kopf stellen wird" S. 191) bis zum April 1877, da der deutsche Kaiser auf das letzte der ernsthafteren Rücktrittsgesuche des Reichskanzlers Fürsten Bismarck sein „Niemals" schreibt, und zum September 1887,

Digitized by Google

da der größte preußische Minister am 25. Jahrestage seines Amtsantritts seinem Könige dafür dankt, daß er ihn solange „in bewegten Zeiten, wo nicht alles gelingt", mit seinem Vertrauen gegen alle Feindschaften und Intriguen gehalten und gedeckt habe (S. 358) — welch eine Wandlung, nur zu vergleichen jener Wendung durch Gottes Fügung von dem nichtswürdigen Berliner Spottliede „Komme doch, komme doch, Prinz von Preußen", das wir in unserer Jugend noch gehört haben, bis zur begeisterten Huldigung des ganzen großen Vaterlandes „Heil Dir im Siegerkranz"! „Wie sie selbst — sagt Marcks von dem Monarchen und seinem Minister — so ist auch ihr Empfinden zu einander bis ans Ende immer im Aufsteigen geblieben und hat die Reste stiller Abneigung in Wilhelms Herzen wol völlig besiegt. Sie haben sich beide innerlich behauptet, der Kanzler sein schöpferisches Werk vollbracht, der Kaiser in diesem Werk zuletzt sich selber wiedergefunden. Ein warmer Abendglanz, der beide Gestalten umfängt, hat allen Widerstreit, jede harte Farbe, jede scharfe Linie gelöst und versöhnt, ebenbürtig und untrennbar gehen sie mit einander in das Gefühl der Mitlebenden, in das Gedächtnis der Geschichte ein."

Doch indem der Historiker von der „Epoche Bismarck's und Wilhelms I." redet (S. 363), stellt er den Handlanger Gottes in der deutschen Geschichte dem Kaiser voran, den er zwar als persönlichen Träger aller Kräfte des Sieges und Segens für unser Volk und Vaterland, der „einfältig edlen Kräfte der Einheit und der Zucht, der Weisheit und der Treue" dankbar verehrt, aber nicht, wie heutzutage höfischer Brauch ist, den „Großen" nennt. „Die dämonisch hohe Größe, die seinen Tagen nicht mangelt, ihren Ausdruck aber nicht in ihm hat" (S. 365), will er jedenfalls dem Fürsten Bismarck zusprechen, der in anderem Zusammenhange als der leitende Genius des alten Kaisers erscheint (S. 339). Mit der Größe sind wir durchaus einverstanden, das „Dämonische" aber, das noch einigemale wiederkehrt, möchten wir ernstlich bezweifeln. Sonst wäre nach unserm Dafürhalten noch zu bemängeln, daß die nichts weniger als heilvollen Kräfte, die in der langen Regierungszeit des Königs und Kaisers zweimal den Sieg einer herrsch- und verfolgungssüchtigen Partei in der evangelischen Landeskirche Preußens durchzusetzen wußten, ungewürdigt, ja fast unerwähnt bleiben, und daß der Verf. an seine Darstellung und Beurteilung des Culturkampfes, die hie und da an den Grafen P. von Hoensbroech erinnert, lange nicht die Sorgfalt gewendet hat, wie z. B. an die Kämpfe um die preußische Heeresreform und Verfassung.

Uebrigens ist der Leipziger Historiker von allen falschen byzantinischen Rücksichten bei der Beleuchtung der kirchlichen Neigungen „allerhöchster" Personen frei. Seine Aufrichtigkeit läßt es nicht zu, die „starken und deutlich genug ausgedrückten katholischen Sympathien" der Kaiserin Augusta (S. 317) zu verschweigen. Und vom letzten Jahrzehnt Kaiser Wilhelms, in dem die Hofpredigerpartei bei sich gedachte: Die Welt ist noch für einen Abend mein, ich will ihn nutzen, diesen Abend — schreibt er zutreffend: „Auf dem geistlichen Boden ist wol die einzige stärkere Verschiebung seiner Gesinnungen vor sich gegangen: sein Glaube mochte sich nicht eigentlich verwandelt haben; aber schärfer, ja schroffer kirchlich war er geworden. Bigott wurde der Kaiser nicht" (355). Nein, er

Digitized by Google

ließ sich auch nicht zum willenlosen Werkzeuge jener Kirchenpartei erniedrigen. Der so überaus geschmacklose Totenrichterspruch des ehemaligen Hofpredigers Stöcker lautete ja: „Sich in den 3. Artikel noch einzuleben, dazu reichte für den königlichen Greis die Lebenszeit nicht mehr aus" — womit natürlich nicht die Lehre vom heiligen Geist gemeint war, sondern das neue Stöcker-Hammerstein'sche Parteidogma von der sog. Freiheit und Selbständigkeit der Kirche. Aber daß der ehrwürdige protestantische Kaiser, den sein Volk mit Ausnahme der Fanatiker von der roten und der schwarzen Internationale wie einen Vater liebte und verehrte, dem zudringlichen Verklagen und Verklatschen einer freieren theologisch-kirchlichen Richtung wegen „Unglaubens und Glaubensfälschung" sein Ohr leihen mochte, das hat doch viele bitter geschmerzt, die ebenso treu zu ihm wie zum evangelischen Glauben standen. Der Schmerz der Verkennung ist längst verwunden. Die treue Liebe zu unserm alten Kaiser aber ist geblieben. Diese Liebe zu ihm und das Verständnis für seine Person und weltgeschichtliche Sendung dem nachwachsenden Geschlechte lebendig zu erhalten, dazu ist das Buch von Erich Marcks vorzüglich geeignet. Möge es dem deutschen Volk der Gegenwart und Zukunft reichlich den leuchtenden Segen großer Vergangenheit vermitteln, von dem der Verfasser redet, „den Segen, der in den Stunden des Ernstes und der Nöte wieder lebendig wird, haltend, erhebend, mit aller sittlichen Macht des Stolzes, des Vertrauens, der Hoffnung, der innerlichen Einkehr"!

Ausgewählte Vorträge und Aufsätze von D. Richard Adelbert Lipsius, unserm dankbar verehrten Jenaer Lehrer, sind unter dem Titel „Glauben und Wissen" von seinem Sohne F. R. Lipsius, der jetzt Hülfsprediger in Weimar ist, bei C. A. Schwetschke u. Sohn (Berlin 1897) herausgegeben worden. Er bekennt den besten Teil seines geistigen Erwerbes dem Vater zu danken und hofft, daß „die kurzen Abhandlungen mit ihrem Gedankenreichtum in doch so verständlicher Darstellung, ihrer strengen Wissenschaftlichkeit bei tiefer religiöser Wärme", die ihm zu sicherer Einführung ins theologische Studium und zur Bildung der eigenen Ueberzeugung dienten, auch zweifelnde und suchende Nichttheologen davon überzeugen können, daß Glauben und Wissen sich miteinander vertragen und Freiheit und Frömmigkeit erst in ihrer Verbindung die rechte christliche Persönlichkeit zu schaffen vermögen. Wer sich selbst so manchem dieser Vorträge dankbar verpflichtet weiß, wird ihm zustimmen, aber freilich mit dem Wunsche, daß die ausdrücklich für „Laien" bestimmte Sammlung auch wirklich an ihre Adresse gelange. Denn selbst sehr gebildete Gemeindeglieder sind ja auf dem Gebiete der Religionswissenschaft wie in der Geschichte und Lehre ihrer eignen Kirchengemeinschaft entweder ganz unbewandert oder sie beziehen, wenn ihr Interesse für diese terra incognita erwacht ist, eine fragwürdige Aufklärung von wolmeinenden, aber hierüber nicht grade wolunterrichteten Dilettanten, die mit ihrer schnell zusammengerafften Weisheit auf dem Büchermarkte meist naiv, zuweilen aber auch unverschämt Reclame machen.

Manche der Vorträge und Aufsätze und Ansprachen — auch solche finden sich in der Sammlung — werden älteren Lesern unserer alten Prot. Kirchenzeitung noch in

Digitized by Google

guter Erinnerung sein. Das erste und das letzte Stück der Sammlung: der Vortrag im Berliner Unionsverein über Glauben und Wissen (1871) und die Jenaer Antrittsvorlesung über die Stellung der Theologie im Gesamt-Organismus der Wissenschaften (ebenfalls 1871) sind der jüngeren Theologengeneration wol ganz unbekannt geblieben. Grade sie und den Kirchentags-Vortrag über die Ritschl'sche Theologie möchten wir theologischen Lesern empfehlen. Wenn dem Herausgeber die Freude einer zweiten Auflage wird, die wir ihm von Herzen wünschen, so haben wir eine Bereicherung der Schrift zu erbitten, nämlich die Aufnahme des bedauerlicherweise ganz verschollenen Aufsatzes über F. Ch. Baur und die Tübinger Schule, ferner des Referats über die Bekenntnisfrage auf dem Osnabrücker Protestantentage, des Festgrußes der Prot. Kirchenzeitung zum ersten Hase-Jubiläum (4. Juni 1873 — dieser ohne Namen erschienene Aufsatz ist wol das Formvollendetste aus der Feder von R. A. Lipsius) und der Begrüßungsansprache an den Fürsten Bismarck, die Lipsius wenige Tage vor seinem Tode im Namen der Universität Jena auf dem Markte hielt. Zu dem guten Bilde, das die Sammlung schmückt, wäre wol auch ein kurzes Lebensbild im Vorwort erwünscht. Und nun Glück auf den Weg! Es sollte eine Ehrenpflicht gebildeter und bemittelter Protestanten freierer Richtung sein, von unsern hervorragenden Theologen, die auch für sie gearbeitet, gestritten und nicht selten gelitten haben, die allgemein verständlichen Veröffentlichungen zu besitzen und zu kennen. Wir sagen das auch mitbezug auf A. E. Biedermann's ausgewählte Vorträge und Aufsätze, die unser am Jahresschlusse heimgegangener Bremer Freund Kradolfer 1885 im G. Reimer'schen Verlag herausgegeben hat. J. W.

Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus. Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1897. 111 S.

Der Verfasser, Schloßpfarrer in Cottbus, bespricht einen Gegenstand, welcher der gründlichen Bearbeitung wert ist. Nicht mit Unrecht spricht er sein Befremden aus, daß die Geschichte der Psychologie sorgfältig die kindlichsten Vorstellungen der alten Griechen sammelt, den biblischen Anschauungen aber nirgends ein Capitel gönnt. Eine reiche Seelenkenntnis, vornehmlich in ethischer Beziehung, ist da jedenfalls niedergelegt. Der Verf. beschränkt sich auf Paulus und nimmt eine gleiche Anschauungsweise bei den verschiedenen biblischen Schriftstellern nicht von vornherein an, meint aber berechtigt zu sein, alle nach Paulus benannten Briefe zusammenwerfen zu dürfen, was öfter zu Ungenauigkeiten und Fehldeutungen führt. In eine weitere Gefahr begibt er sich, weil es ihm ungenügend erscheint nur festzustellen, was Paulus gesagt hat; er sucht Brücken zu schlagen und will so eine zusammenhängende Ansicht gewinnen, nimmt aber das Material zu diesen Brücken aus philosophischen Systemen der Gegenwart; natürlich kommt dabei eine modernisirte Psychologie des Paulus heraus. Simon ist nicht der Meinung, daß Paulus sich dieser wissenschaftlichen Formulirungen bewußt gewesen sei; es sei nur „der wissenschaftliche Untergrund seiner Ansichten", nur so lasse sich die psychologische Grundansicht

Digitized by Google

des Apostels wissenschaftlich erfassen und darlegen. Uebrigens sei es jedem unverwehrt, sich blos an das von Paulus Gesagte zu halten und lieber Dunkelheiten hinzunehmen als „eine fragliche Hypothese" anzunehmen; das wollen wir uns nicht zweimal sagen lassen. Im allgemeinen verfährt der Verf., obwol er an einem derben Wunderglauben leidet, durchaus wissenschaftlich. Seine Darstellung ist klar und wird durch zahlreiche Vergleiche anschaulich; selbstverständlich hinken diese Hülfsmittel mehr oder weniger. Das Ineinandergehen des göttlichen und des menschlichen Geistes stellt er sogar figürlich dar durch zwei sich schneidende Kreise, von denen der kleinere dunkel ist, soweit er außerhalb des größeren liegt. Das Gleichnis vom Sauerteig läßt sich zwar nicht zeichnen, ist aber treffender.

In einem ersten Abschnitt wird das äußere oder leibliche Wesen des Menschen als Unterlage des inneren Wesens behandelt. Der Definition des σῶμα als Leibesform oder Leibesgestalt, welche den Leibesstoff beherrscht und jedem Stoffteil seinen Platz im Leibe und seinen Gliedern anweist, kann man nur zustimmen. Der kürzeste Ausdruck dafür ist wol Organismus. Der Stoff des Erdenleibes ist die σάρξ, welche Simon schon an sich als organisirte Materie ansieht, wogegen wir sie wol richtiger als die bloße Fleischesmasse auffassen werden. Als Stoff des himmlischen Leibes erklärt Simon die δόξα; doch ist es in jedem Falle mislich, diese einen Stoff zu nennen; unseres Erachtens ist sie nur ein Attribut alles himmlischen Wesens, und was an die Stelle der irdischen σάρξ tritt, ist vielmehr das πνεῦμα, welches den Christen gespendet ist und mit ihrem νοῦς geeint den neuen ebenfalls pneumatischen Himmelsleib empfängt. Letzteren hält Simon für identisch mit dem Erdenleib und findet sich mit entgegenstehenden Aussprüchen dadurch ab, daß Paulus dann den irdischen Leib in seiner Verbindung mit der σάρξ im Auge habe, nur um deswillen sei der himmlische Leib ein anderer. Aber II. Cor. 5 und I. Cor. 15 ist es so deutlich wie möglich gesagt, daß der neue Leib vom Himmel her stamme und ein total andrer sei als der irdische, und das „Lebendigmachen" (nicht „Erwecken"), die Erlösung vom Todesgeschick Röm. 8, 11. 23, auch die Umwandlung Phil. 3, 21 betrifft doch, wie endlich jeder sehen müßte, nicht die Leiber der gestorbenen, sondern nur der bei der Parusie noch lebenden Christen, deren irdisches Wesen vom himmlischen aufgesogen wird, ganz wie II. Cor. 5, 4. Gänzlich unpaulinisch ist ferner die angebliche Fortexistenz der Gottlosen „in einer Art unseligen Schattenlebens". Davon weiß Paulus schlechterdings nichts; der Unchristen Ende ist der Tod, der für sie von selbst der ewige Tod ist; sie haben ja nichts an sich, was ewig leben kann, da ihnen das lebenshaltige und lebendigmachende πνεῦμα der Christen fehlt, und wo wäre denn in der neuen ganz gotterfüllten Welt noch Raum für sie?

Von dem inneren oder seelisch-geistigen Wesen des Menschen muß der Verf. eine schiefe Beschreibung schon darum geben, weil er einen paulinischen Hauptbegriff, das πνεῦμα, nicht richtig versteht. Er verhält sich ablehnend dagegen, daß dieses bei Paulus nur der neue von Christus her den Christen zugekommene Geist aus Gott sei. Dabei gibt er zu, daß imgrunde einzig I. Cor. 2, 11 für ihn spreche; er übersieht jedoch,

Digitized by Google

daß hier der Ausdruck πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nur durch den Parallelismus mit dem πνεῦμα Gottes veranlaßt ist, wie umgekehrt Vers 16 der Ausdruck νοῦς Christi nur durch das Citat. Paulus hat für gewöhnlich den üblichen Gebrauch des Wortes πνεῦμα für den natürlichen Menschengeist ganz geflissentlich vermieden. Für das niedere Seelenleben, welches der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat, für die Fleischesseele hat er die Bezeichnung ψυχή, hingegen das natürliche höhere Seelenleben des Menschen verlegt er in den νοῦς. Die Fleischesseele wie die höhere Menschenseele sind zu einer Person verbunden, zu dem Ich, das im Herzen seine Statt hat, in welchem daher das gesamte Seelenleben, gutes und böses, Denken, Wollen und Empfinden, vor sich geht. Bei den Christen sodann tritt als ein neuer dritter Wesensteil das göttliche πνεῦμα in das Herz hinein und kämpft mit dem Fleischeswesen um die Herrschaft über den für beide zugänglichen νοῦς. Das Ziel ist die Erneuerung des νοῦς und des gesamten inneren Menschen; die so vom Fleischeswesen freigewordene und mit dem Geisteswesen geeinte Persönlichkeit gelangt zum ewigen Leben. Dies ist in Kürze die einfache und klare Psychologie des Paulus. Gewiß bedarf sie für das moderne Denken der Ergänzung und Umgestaltung namentlich hinsichtlich der scharfen Auseinanderhaltung der drei Wesensteile, von denen erst diese zwei, dann jene zwei nur wie durch Personalunion verbunden erscheinen, während man heut allmähliche Uebergänge von der Tierseele bis zur natürlichen höheren Menschenseele und zum gotterfüllten Geist annimmt. Ein solches Abschleifen und Verknüpfen der paulinischen schroffen Gegensätze unternimmt die Simon'sche Schrift.

Die καρδία bestimmt Simon ebenfalls als den Ort für das gesamte innere Leben. Dagegen bestreitet er, daß die ψυχή blos das „Triebleben" sei. Es werde, behauptet er, der σάρξ und ihrer Seele von Paulus ein Wollen und Denken zugeschrieben. Indessen das φρόνημα Röm. 8 drückt nur aus, worauf das Fleisch ausgeht, was unbewußt geschehen kann wie beim Tier; S. 34 sagt der Verf. selbst: ψυχή zu sein, das habe der Mensch mit dem Tiere gemeinsam. Ebenso ist der Wille des Fleisches und der (unpaulinische) νοῦς des Fleisches Eph. 2,3; Col. 2,18 kein bewußtes Wollen oder Denken. Daß Paulus es überall mit dem Ausdruck ψυχή so strengnehmen müßte wie mit dem ψυχικός I. Cor. 2 und 15, ist nicht durchaus nötig. Nach Simon ist die ψυχή das innere und eigentliche Wesen des Menschen, insoweit es in die σάρξ versenkt ist.

Doch entstamme dieses innere Wesen einer höheren Sphäre, und insofern es über das Fleisch hinausrage, heiße es πνεῦμα. Es gleiche dem Oberpräsidenten der Provinz, welcher die Untertanen leite, zugleich aber mit dem Könige in Verkehr stehe, oder dem Fische, der an das Wasser gebunden sei, aber auch gegen den Strom schwimmen könne. Für diese Auffassung des πνεῦμα besitzt der Verf., wie gesagt, nur I. Cor. 2,11 als Beweisstelle, die aber keine ist. Sonst, erklärt er selbst, werden die inneren Seelenvorgänge mit selbsttätigem Eingreifen dem νοῦς zugeschrieben. Die nicht paulinische Verbindung πνεῦμα τοῦ νοός Eph. 4,23 muß nun herhalten zu der künstlichen Zurechtlegung: das πνεῦμα offenbare sich im νοῦς, sei dessen erzeugende Ursache, und zwar betätige sich im νοῦς das πνεῦμα nur, soweit es auf das sarkisch-psychische Leben wirkt. Was der

Digitized by Google

Verf. sodann vom νοῦς ausführt, wie dieser ein Gottesgesetz in sich trage, es aber gegen feindliche Einflüsse nicht behaupten könne, jedoch der Erneuerung fähig sei, wäre im allgemeinen nicht zu beanstanden, wenn er den νοῦς nur nicht als Zubehör des πνεῦμα behandelte. Bei dem Versuch, die intellectuelle Seite des νοῦς näher zu beschreiben, stützt er sich zu sehr auf das zufällige Vorkommen stammverwandter Vocabeln.

Es ist ganz in der Ordnung, wenn der Verf. noch zwei Abschnitte folgen läßt: Der Mensch im Zustande der Sünde und unter dem Einfluß der Gnade. Er meint, daß nach Paulus die σάρξ ursprünglich nicht Sitz der Sünde gewesen sei; erst durch den Fall in Sünde sei sie es geworden, und seitdem pflanze sich die Sünde als eine Erbkrankheit fort. Bei der Art indessen, wie Paulus von einer Unmöglichkeit für das Fleisch, sich dem Gesetz Gottes unterzuordnen, und von einem den Menschen beherrschenden Gesetz der Sünde redet, und wie er ferner bei dem einzelnen Menschen von der vorerst noch toten, nicht activen Sündenmacht in ihm spricht, wird man doch annehmen müssen, daß das Hereinkommen der Sünde in die Welt durch Adam sich ebenfalls auf ihr actives Hervortreten bezieht. Was sich dann fortpflanzte, ist nur der ursprüngliche Zustand der sündenschwangeren σάρξ; jeder spätere Mensch konnte ebenso wie Adam der Sündenmacht widerstehen und war daher für sein Sündigen selbst verantwortlich (Röm. 1,32; 2,1). Adam war nur der Bahnbrecher, dem sich die Nachkommen angeschlossen haben. Im Hinblick auf mehrfache Erwähnungen des persönlichen Teufels erklärt Simon die ἁμαρτία für eine persönliche Macht, welche dem Menschen „in gewisser Weise" jenseitig ist, deren Tun und Treiben aber im Fleische des Menschen vor sich geht. Man würde jedoch aus den eingehenden Erörterungen im Römerbrief niemals auf eine Persönlichkeit der Sündenmacht kommen, und die Satansvorstellung in den Corintherbriefen nähert sich sehr derjenigen im Buche Hiob, Paulus kann den Satan sehr wol als gefallenen Engel und als bloßes Werkzeug der Sündenmacht angesehen haben. Die verheerenden Wirkungen, welche die Sünde im Seelenleben des Menschen anrichtet, werden von Simon eingehend geschildert.

Zum Einfluß der Gnade rechnet er merkwürdigerweise das Dazwischentreten des mosaischen Gesetzes, trotz des Gegensatzes von Gesetz und Gnade und trotz der Stellung des Gesetzes auf die Seite der Sünde z. B. Röm. 6,14. Der Verf. teilt den hergebrachten Irrtum, das Kennen der Sünde durch Vermittlung des Gesetzes bedeute die Erkenntnis der getanen Sünde als Sünde, während Paulus darunter das Bekanntwerden mit der Sünde, welches zur Tat führt, versteht. Das äußerliche Gesetz reizt grade zur Uebertretung und erschien ausdrücklich zu dem Zweck, die Sündenherrschaft auf den höchsten Grad zu treiben; die Gerechtigkeit aufgrund eigner Werke sollte so den völligen Bankerott erleiden, damit für die Gerechtigkeit aus dem Glauben freie Bahn geschaffen würde (Röm. 5,20f). Der so einfache Gedankengang Röm. 7 wird von Simon gründlich misverstanden, auch darin, daß er meint, Paulus rede von seiner eigenen Person, während doch Paulus zu den schon erlösten Dankenden gehört; mit dem Ich führt er den jüdischen Gesetzesmenschen redend ein.

Digitized by Google

Die Gnade beginnt nicht „in ihrer Vollkraft", sondern überhaupt erst mit dem Erscheinen Christi zu wirken. Die nivellirende, abschwächende Deutung des Verfassers wird auch hier den energischen Grundgedanken des Apostels nicht genügend gerecht. Die Aburteilung der Sünde (Röm. 8, 3) soll nur bedeuten, daß der Sünde das Recht über die Menschen abgesprochen wird, weil sie es gewagt hat, sich an Christus durch dessen Tötung zu vergreifen. Ein Recht über die Menschen hat aber die Sünde nie gehabt, und aburteilen heißt hier wie Röm. 5: das Todesurteil sprechen. Im Fleische Christi konnte aber der Sünde nur dann das Todesurteil gesprochen werden, wenn sie im Fleische Christi wohnte genau so wie im Fleische jedes andern Menschen (ὁμοίωμα hebt mit nichten die Ungleichheit, sondern grade das Gleiche hervor). Die ganze Dialectik des Apostels bei seiner Erlösungslehre gründet sich eben hierauf, daß mit Christi Fleisch zugleich die in demselben wohnende Sündenmacht getötet wurde, und daß aus diesem von dem ganzen Christus mit erlittenen Tode das πνεῦμα Christi siegreich zum ewigen Gottesleben erstand. Durch das Einswerden mit Christus im Geist vollzieht das Nämliche sich an den Christen: die Sünde in ihnen wird ertötet, das neue Gottesleben bricht an. Einspruch muß ferner dagegen erhoben werden, daß die Gemeinschaft mit Christus durch die Taufe hergestellt werde; die Taufe benutzt Paulus nur zur Erläuterung, er hätte sonst I. Cor. 1, 17 nicht schreiben können. Die Gemeinschaft mit Christus oder, was auch nach Simon gleichbedeutend ist, mit Christi Geist wird einzig durch den Glauben hergestellt, den Simon treffend mit Olshausen als einen „Zustand der geistigen Empfänglichkeit für Gott und göttliche Gnadenwirkungen" beschreibt. Die Unterscheidung zwischen dem zunächst nur „principiell vorhandenen neuen Leben" des Christen und der darauf folgenden „allmählichen Entwicklung" desselben wird von Simon gebürend hervorgehoben. An der sich anschließenden Schilderung des erneuerten Menschen ist wenig auszusetzen, soweit nicht die schon besprochenen Irrtümer betreffs des πνεῦμα, des Gesetzes u. a. hineinspielen. Ganz unhaltbar ist es, wenn in Verkennung des Genitivus subj. die ἀγάπη τοῦ θεοῦ Röm. 5, 5 zu den Tugenden der Christen gerechnet wird. Besondere Arten des Verkehrs des Geistes der Christen mit der höheren Welt erblickt Simon in der Entrückung des Apostels in den dritten Himmel u. s. w. und im Zungenreden; auch die übrigen Gaben des Geistes werden einer Besprechung unterzogen. O. Lorenz.

Curt Stage, Pastor zu St. Petri in Hamburg, **Wahrheit und Friede.** Evangelienpredigten. 2. Band. Unter Mitwirkung namhafter Prediger. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn 1897; XII und 628 S.

Es darf als ein gutes Zeichen angesehen werden, daß alljährlich nicht blos in großer Anzahl Predigtsammlungen erscheinen, welche einzelne Pfarrer aus ihrem Vorrat herausgeben, sondern auch umfangreiche Zusammenstellungen von Predigtjahrgängen, zu welchen viele und verschiedene Prediger ihre Geistesschöpfungen beitragen. Allerdings, die Herstellungskosten pflegen nicht groß zu sein, weil die Predigten von den Verlegern

Digitized by Google

gewöhnlich nicht honorirt werden. Aber es müssen doch viele Exemplare verkauft werden, damit die Buchhandlungen nur auf ihre Kosten kommen, und daß das tatsächlich der Fall ist, erscheint als ein erfreulicher Beweis für reichliche Nachfrage und vielseitiges Interesse an der Verkündigung des Evangeliums, wie sie dem heute lebenden Geschlecht zum Besten geschieht.

So hat Pastor Curt Stage, früher in Berlin, jetzt in Hamburg, 1894 unter dem Titel „Wahrheit und Friede" und „unter Mitwirkung namhafter Prediger" einen Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien herausgegeben, welchem bereits 1895 unter dem Titel „Geist und Leben" ein zweiter mit Predigten über die altkirchlichen Episteln folgen konnte. Die Mitarbeiter an den beiden Sammlungen sind nicht durchaus die gleichen; es fehlen im zweiten Bande Namen, welche dem ersten zur Zierde gereichten; sie haben auch nicht alle dieselbe Dogmatik, gewiß nicht die gleiche kirchenpolitische Stellung; es finden sich in diesen Büchern Männer von mehr conservativer Haltung mit solchen zusammen, welche in einem kirchlichen Parlament der äußersten Linken angehören würden; sie sind nach Begabung, Tiefe der religiösen Erkenntnis und Reichtum der Erfahrung sehr verschieden voneinander; auch ihre Predigten sind nicht von gleichem Wert. Doch findet eine erfreuliche Uebereinstimmung statt in der Behandlung der heiligen Schrift; die Schrift wird nach historisch-kritischen Grundsätzen erklärt und ausgelegt und bleibt dabei doch das unvergleichliche, unersetzliche und unentbehrliche Zeugnis von Gottes großen Taten. Wer wollte sich so weitgehender Uebereinstimmung nicht freuen? nicht dieser Menge von Zeugen aus der evangelischen Kirche, welche sich über alle trennenden Unterschiede der theologischen Schulen und der kirchenpolitischen Parteistellung hinüber die Hand reichen zu gemeinsamem Werk, die Gemeinde Christi zu erbauen?

Wir begrüßen es deshalb mit großer Freude, daß schon im Jahre 1897 ein zweiter Band Evangelienpredigten hat ausgehen dürfen und zwar über die von der deutschen evangelischen Kirchen-Conferenz festgesetzte zweite Reihe der Evangelien. Die Namen neu gewonnener Mitarbeiter sind ein ermutigender Beweis, daß die Zahl derer, welche sich zu den Grundsätzen des Herausgebers bekennen, im Wachsen ist. Daß viele von den alten auch an dieser neuesten Sammlung sich beteiligt haben, ist ein Zeichen gefestigten Gefühls: wir gehören zusammen und müssen mit einander arbeiten und kämpfen, einander ergänzen und berichtigen und für einander einstehen. Daß jüngere Männer in die lichter werdenden Reihen der älteren eintreten, stärkt die Hoffnung, daß die bewährten Grundsätze homiletischer Arbeit in unserer Zeit auch fernerhin erfolgreich werden Vertreter finden.

Daß sich auch in dieser neuesten Sammlung Predigten von verschiedenem Werte finden, braucht nicht gesagt zu werden. Da sind lange und kurze, knapp gehaltene und solche von breiter behaglicher Ausführung; Predigten mit mehr und mit weniger glücklicher Textbenutzung; mit einfacher und mit künstlicher Disposition; mit schlichter Diction und von schmuckvoller Redeweise; Predigten, hoher Gedanken und tiefer Empfindung voll, und andere, die schon oft Gedachtes und Gesagtes in ihrer Weise wiederholen. Wir vergessen nicht, daß die Hörer, für welche die Predigten in erster Linie bestimmt sind, keine Theologen sind, daß auch das für den Pfarrer Selbstverständliche nicht oft genug wiederholt werden kann, daß eine Predigtsammlung gewiß nicht bestimmt ist, hinter einander her gelesen zu werden, sondern in stillen Stunden genossen sein will. Aber — dürfen wir es aussprechen? — es will uns bedünken, wir predigen alle viel zu oft, zu viel, zu lang, wir sollten uns alle größerer Kürze befleißigen, nicht so viel Selbstver-

Digitized by Google

ständliches wiederholen; nicht ausmalen, wo etliche wenige Striche genügen würden, uns anschaulich ein ganzes Bild vor die Augen zu stellen, auch etwas weniger Superlative anwenden und bei geschichtlichen Ueberblicken nicht allzusehr verallgemeinern, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen sorgfältiger bedenken und ernster respectiren.

Es ist ja eine sehr schwere Zumutung, die dem Prediger gemacht wird, wenn er Sonntag für Sonntag die Kanzel besteigen und predigen muß; er hat immer wieder dasselbe zu sagen und er soll es doch jedesmal neu sagen: aus frischer Empfindung, in Uebereinstimmung mit den Festen und Feierzeiten des Kirchenjahres, für Zuhörer, die sich aus so verschiedenartigen Menschen zusammensetzen, welche, abgesehen von allen anderen Unterschieden, die Einen noch im Vorhof des Heiligtums stehen, die Anderen schon ins Innere eingetreten und in ihm seit längerer oder kürzerer Zeit heimisch geworden sind, und welche der Mehrzahl nach eine gewisse Breite der Diction von ihrem Pfarrer verlangen, damit sie seinen Worten folgen und seine Gedanken sich aneignen können. — Wer sich die Gefahren, die mit dieser Aufgabe verbunden sind, vergegenwärtigt, der könnte oftmals die Freudigkeit einbüßen, seines Amtes zu walten, zumal, wenn er überlegt, wie gering die Predigt im allgemeinen gewertet wird, wie gleichgültig und undankbar die Meisten auch das Ergebnis angestrengtester Arbeit hinnehmen, und wie selten ein Erfolg, den die Predigt gehabt hat, in die Erscheinung tritt. Wie ermutigend ist es dabei, daß es unter den „namhaften" älteren und jüngeren Predigern so viele gibt, welche Fleiß und Tüchtigkeit dafür einsetzen, die oft bedrohlichen Schwierigkeiten zu überwinden! Das stärkt bei aller Versuchung zu verzagen den Mut, die eigene Kraft zu üben und Gott um Ausdauer zu bitten. Gerade weil die Arbeit so furchtbar schwer ist, sollten die Prediger nicht ablassen, das Beste zu leisten. Es wird unter ihnen immer solche geben, die mehr dem Künstler gleichen, der Kunstwerke schafft, und andere die mehr Handwerkerarbeit liefern; sie sind beide notwendig, wenn den vorhandenen Bedürfnissen entsprochen werden soll; sie brauchen einander nicht zu neiden; jeder kann in seiner Weise vorzügliches leisten, und das Beste wird immer gerade gut genug sein; jeder kann was Schrift-Erklärung und Auslegung betrifft, in Kürze, Gedankeninhalt, Wärme der Empfindung, Schönheit der Diction aus wachsender Frömmigkeit der versammelten Gemeinde noch Besseres bieten; der Schatz ist so groß und auch die beste Predigt ist nur ein irdisches Gefäß; aber der sie hält, sollte nach der Vollkommenheit streben, welche er doch niemals erreicht.

Möchte die neue Sammlung nicht blos von Amtsgenossen gekauft und studirt und benutzt werden, sondern auch bei den Gemeinden in Nord und Süd des Vaterlandes reichlich Eingang finden.

Frankfurt a./M. R. Ehlers.

Digitized by Google

Jakob Kradolfer †.

Die letzten Tage des alten Jahres haben unserer Stadt noch einen großen Verlust gebracht. Am 29. December starb im 63. Lebensjahre Jakob Kradolfer, Pastor em. von St. Remberti, dem erst am 1. April nach 32jähriger, reichgesegneter Amtsführung unter den ehrenvollsten Ausdrücken des Dankes für seine Wirksamkeit vonseiten des Senats und der Gemeinde der Abschied vom Amte bewilligt worden war. Indertat, unsere Stadt hat an der Bahre ihres verdienstvollen Bürgers getrauert, nicht blos seine Gemeinde, die ihren Prediger und Seelsorger innig liebte und verehrte wie einen Vater, nicht blos seine Collegen, deren Gemeinschaft er bis zuletzt nicht missen wollte, sondern die leitenden Kreise der Stadt, die Zeugen seiner gemeinnützigen Tätigkeit gewesen sind. Was er in der biographischen Einleitung zu Emanuel Biedermann's „Ausgewählten Vorträgen und Aufsätzen" gesagt hat, daß Biedermann schon bei seinen Lebzeiten Vielen lieb gewesen ist, die sich in sein System nicht zu finden wußten, denen er „ein Ungläubiger, aber ein lieber Ungläubiger" war, das haben auch seine theologischen Gegner in diesen Tagen oft ausgesprochen und den Friedfertigen mit ihrem Segen dahinziehen lassen in Gottes Barmherzigkeit. Und das kam vor allem daher, daß er in seinem Amt und Leben als ein lauterer Charakter und echter Biedermann sich bewährt hat. Im Jahre 1865 aus seinem bis zum Tode treugeliebten Zürich nach Bremen berufen, schon damals von angegriffener Gesundheit, hat er doch ein Menschenalter hier im Amte gestanden, stark an Geist und Willen, und auf seine Gemeinde, seine Collegen und einen großen Kreis von Männern und Frauen unserer Stadt einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Er hat auch nicht wenig dazu beigetragen, die geistigen Bande, die zwischen der freien Schweiz und dem freien Bremen schon bestanden, zu befestigen, indem er mit so vielen geistig bedeutenden Männern seiner Heimat in enger Verbindung und in geistigem Austausch geblieben ist. Diese Freundschaft den Schweizern zu bewahren, wird den Freunden ein teures Vermächtnis sein. Der Entschlafene hat durch seine ganze Persönlichkeit, seine Treue und Beharrlichkeit, seine Milde und Weitherzigkeit, seine Geduld und Hoffnung in aller leiblichen Anfechtung schon eine eindringliche Predigt gehalten. Wahrlich er hat, wie er in seiner Predigtsammlung: „Auf der Lebenshöhe" es einmal ausgesprochen hat, „oft seine Leistungsfähigkeit seinem Fleisch und Blut abringen müssen, oft gebeugt, doch nie gebrochen", und die Unterschrift unter einem Bilde: „Als die Sterbenden, doch siehe wir leben" hat einen tiefen Sinn für diejenigen, die ihm näher getreten sind. Von wem ist er am stärksten beeinflußt worden? Zwingli und Biedermann, Schleiermacher und Al. Schweizer, H. Lang und A. Bitzius, Dante und Goethe: ihnen allen verdankt dieser suchende Geist Elemente seines Wesens, aber zu keinem ist er in unbedingter Abhängigkeit gestanden, und aus dem Grunde der eigenen Seele heraus ist er zu einer in sich geschlossenen, charaktervollen und harmonischen Persönlichkeit geworden. Festgewurzelt in evangelisch-protestantischen Grundsätzen hat er doch nichts von sich abgelehnt, ob es „antik" oder „modern" gewesen ist, was sich ihm zur Bereicherung und Vertiefung des eigenen Wesens in Studien und auf seinen weiten Reisen darbot. So ist er ein Jünger des wahren Humanismus geworden, von dem er in den „Freundesworten an die Gemeinde" so schön spricht, und hat bis an sein Ende in dem Glauben gelebt und gewirkt, daß „zwischen Christentum und Humanität kein Zwiespalt besteht, sondern daß die wahre Humanität vielmehr gerade das wahrhaft und specifisch Christliche sei". Mit Dank gegen Gott dürfen wir diesen Mann von feiner Bildung und tiefchristlichem Wesen zu den Unsrigen zählen; sein Andenken wird uns ein Segen bleiben.

Bremen. O. Veeck.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Eduard von Hartmann's Kategorienlehre.

Von

Prof. **D. August Dorner** in Königsberg.

I.

Daß eine neue Kategorienlehre erscheint, ist an sich ein erfreuliches Zeichen, wenn sie auch nicht von einem so hervorragenden Denker wie E. v. Hartmann verfaßt wäre. Denn sie zeigt das zunehmende Bedürfnis, die metaphysische Grundlage der Welt zu untersuchen. Die vorliegende Kategorienlehre könnte man als den Entwurf einer mit Erkenntnistheorie verbundenen Metaphysik bezeichnen.

Betrachten wir zuerst seinen Begriff der Kategorien und das Fundament, auf dem seine Kategorienlehre ruht. Beides erscheint nicht voll genügend. Hartmann nimmt eine eigentümliche Stellung zu den Kategorien ein. Sie sind ihm unbewußte Intellectualfunctionen, unbewußte logische Determinationen, die eine bestimmte Beziehung setzen und zwar nicht blos im Logischen selbst, sondern im Verhältnis des Logischen zum Unlogischen. Die bewußte Reflexion kann diese Beziehungsformen aus dem Bewußtseinsinhalt durch Abstraction herausschälen. So sind die Kategorialbegriffe die Bewußtseinsrepräsentanten der inductiv erschlossenen unbewußten Kategorialfunctionen. Wie weit man dabei in die feineren Verzweigungen der Beziehungsbegriffe eindringen will, ist eine reine Opportunitätsfrage. Hieraus sieht man, daß Hartmann eine feste Abgrenzung der Kategorien nicht kennt. Es gibt für ihn nicht, wie für Aristoteles oder Kant oder Trendelenburg, bestimmte Stammbegriffe. Vielmehr könnte man im einzelnen die Begriffe sich beliebig weit verzweigen lassen. Hartmann verfährt daher auch bei seinen Kategorien nicht gleichmäßig. Besonders bei den „Kategorien der Sinnlichkeit" und bei den Kategorien des vergleichenden und messenden Denkens geht er ziemlich weit in das Einzelne, ebenso bei der Causalität und Teleologie. Das ist eine Unbestimmtheit, die zur Folge hat, daß die Aufgabe, die er sich stellt, nicht völlig abgegrenzt ist. Ihren Grund aber hat diese Erscheinung darin, daß Hartmann die Kategorien eigentlich nur als concrete Intellectualfunctionen gelten läßt, die niemals für sich, sondern immer nur in concreten Verhältnissen vorkommen und nur im abstracten Denken für sich fixirt werden. Das würde nun sich widerspruchslos durchführen lassen, wenn er völlig bei der Weltimmanenz stehen bliebe. Aber wenn er nun doch zuletzt auf die Kategorie der Substanz kommt und diese

Digitized by Google

sogar von dem Weltproceß der Möglichkeit nach isolirt — wenn nämlich absolute Ruhe in der Substanz ist — so befindet man sich in einem wunderlichen Zustand des Schwankens, indem bald die Kategorialbegriffe zum Verständnis des concreten Weltprocesses verwendet werden, wie sie ja auch nur aus ihm inductiv gewonnen sind, bald aus derselben Kategorienlehre die Nichtigkeit der concreten Welt gegenüber der transscendenten Substanz folgen soll.

Hartmann behauptet ferner von den Kategorien, daß sie in drei Sphären: der subjectiv-idealen d. h. der Bewußtseinssphäre, der objectiv-realen d. h. der Naturſphäre und in der metaphysischen Sphäre vorkommen, macht aber von vorne herein die Einschränkung, daß nicht alle Kategorien in allen drei Sphären und nicht überall im gleichen Sinne Geltung haben. Die logischen Determinationen beginnen überhaupt erst mit dem Weltproceß, sie ruhen darauf, daß das „Logische" eben den Willen determinirt. Dazu muß aber der Wille sich zum Wollen erhoben haben. Wenn Hartmann trotzdem die Kategorie der Substantialität auch über diesen Punkt hinausführt, so transscendirt er jedenfalls völlig die Erfahrung und zwar in solcher Weise, daß er auch für seine Schilderung der Substanz in Ruhe schlechterdings keinen Anhalt mehr in der Erfahrung hat. Es ist nun zwar nicht zu leugnen, daß diese dreifache Betrachtungsweise der Kategorien viele originelle und interessante Einblicke in die Stammbegriffe gewährt. Aber andererseits ist eben doch diese Dreiteilung hier einfach vorausgesetzt und wenn sie der ganzen Weltanschauung von Hartmann zugrunde liegt, so sollte man den Grund dieser Dreiteilung eben in den Kategorien selbst finden. Subjectiv-ideal, objectiv-real, metaphysisch sind hier Begriffe, die eigentlich noch über die Kategorien übergreifen, während man erwarten sollte, unter den Stammbegriffen vor allen diese die verschiedenen Sphären begründenden Begriffe zu finden. Hartmann mochte nun diese Unterschiede vielleicht voraussetzen aus seinen anderen Schriften. Allein wo es sich um die Stammbegriffe handelt, können sie nicht fehlen. Nun wird zwar wenigstens das Recht eine metaphysische Sphäre anzunehmen tatsächlich durch die Erörterung der speculativen Kategorien begründet; aber man wird auch schon bei Besprechung der vorhergehenden Kategorien durch metaphysische Erörterungen überrascht, die doch die speculativen Kategorien voraussetzen; so greift Hartmann denn vielfach in früheren Auseinandersetzungen späteren vor.

Dieser mehr formale Mangel hängt inhaltlich damit zusammen, daß Hartmann die Kategorien überhaupt nicht abzuleiten, oder auf eine letzte Einheit zurückzubeziehen sucht, sondern daß er sie einfach als gegebene Resultate annimmt und nacheinander bespricht. Man sieht bei der ganzen Erörterung nicht ein, warum es gerade diese und nur diese Stammbegriffe geben soll. Sie werden einfach acceptirt. Er zählt nacheinander auf 1. die Kategorien der Sinnlichkeit, a. des Empfindens, Qualität, die auf Quantität zurückgeht intensiver und extensiver Art (Zeitlichkeit = extensive Quantität); b. des Anschauens, Räumlichkeit; 2. Kategorien des Denkens: die Urkategorie der Relation. Diese zerfällt in Kategorien des reflectirenden Denkens (des vergleichenden, des trennenden und verbindenden, des messenden, des schließenden, des modalen Denkens) und des

Digitized by Google

speculativen Denkens: Causalität, Finalität, Substanz. Man sieht hier offenbar nicht ein, daß gerade diese Kategorien die einzig möglichen seien. Wenigstens ist der Beweis dafür nicht gegeben.

Indertat wendet Hartmann auch eine Reihe von Begriffen an, die er unter seine Kategorien nicht aufnimmt und die doch von sehr wesentlicher, ja grundlegender Bedeutung sind. Er redet von Zuständen, von Functionen, von Activität, von Ruhe, von Passivität, von Erscheinung und zwar in der objectiv-realen Sphäre, Bewußtem und Unbewußtem, Antilogischem, Metalogischem, lauter Begriffen, die in seiner Kategorientafel sich nicht finden und doch für sein System unentbehrlich sind. Oder hat Hartmann etwa diese Begriffe nicht den Kategorien einverleibt, weil diese ihm nur der Niederschlag unbewußter Intellectualfunctionen sind? Allein insofern doch einmal diese Begriffe gebildet werden, sind sie auch logische Determinationen, wenn freilich auch ihr Inhalt großenteils über die logische Determination und Intellectualfunction hinausweist. Jedenfalls behandelt Hartmann die Kategorien meist so, daß man durch eine Reihe Erörterungen jedesmal überrascht wird, die über den Rahmen der betreffenden Kategorie übergreifen. Man hat deshalb auch garnicht den Eindruck, mit diesen Stammbegriffen das ganze Netz von Begriffen zu haben, mit dem wir das uns zugängliche Erkenntnisgebiet umspannen können. Man sieht vielmehr, daß bei jeder Kategorie eine Reihe von Voraussetzungen gemacht werden, die uns weit über den Rahmen der gegebenen Kategorie hinausführen, um die es sich handelt. Es ist kaum zu leugnen, daß man nach dieser Seite hin den Eindruck gewinnt, daß die Kategorien doch nicht das leisten, was sie leisten sollen, die Stammbegriffe zu sein, aus denen man das System der Erkenntnis verstehen kann. Die Erörterungen über die einzelnen Kategorien sind sehr gedankenreich und originell; aber ein Totalbild zu gewinnen, will nicht recht gelingen. Man kann sich darüber nicht wundern, da Hartmann selbst zwischen der metaphysischen Kategorienlehre und der metaphysischen Principienlehre unterscheiden will, also die Kategorienlehre für sich nichts Abschließendes sein soll. Allein da ja die Kategorialbegriffe es sind, mit denen wir die Principien denken, so ist mir der Unterschied beider Disciplinen nicht deutlich. Ein solcher Unterschied ließe sich nur machen, wenn es noch über die Kategorien hinaus Principien gäbe. Nun sollen zwar die Kategorien nichts sein als die Bewußtseinsrepräsentanten von logischen Determinationen, welche Beziehungen des Logischen zum Unlogischen ausdrücken. Allein die Kategorien greifen bei Hartmann doch weiter. Die Substantialität geht über den Gegensatz des Logischen und Unlogischen hinaus und wenn er selbst eine ruhende absolute Substanz für eine reale Möglichkeit hält, so ist damit das letzte denkbare Princip in Form einer Kategorie ausgedrückt, und da wir in anderer Form als mit Hülfe dieser Bewußtseinsrepräsentanten überhaupt nicht erkennen können, so ist der Unterschied zwischen Kategorien und Principien nicht deutlich, wie er denn auch sagt: „In der Substanz deckt sich der Begriff der Kategorie und der des Princips in der metaphysischen Sphäre vollständig". Was also eine Principienlehre noch weiter soll, ist schwer zu sehen. Auf der andern Seite freilich ist seine Kategorienlehre so beschaffen, daß sie zwar die verschiedenen

Digitized by Google

Erkenntnisformen von der Empfindung und Anschauung durch die Reflexion bis zur Speculation durchläuft und hier überall die logischen Grundbeziehungen heraushebt, auch ihre Bedeutung für die drei Sphären kenntlich zu machen sucht, aber doch bei weitem nicht alle Begriffe aufnimmt, die für seine Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind, wie oben gezeigt worden.

Wenn man diese Kategorien z. B. mit denen Trendelenburg's vergleicht, bemerkt man sofort eine starke Differenz. Während bei Trendelenburg der positive Zweck eine bedeutende Rolle spielte und er die Modification der Substanz, Causalität, Notwendigkeit u. s. w. nach der mathematischen, physischen, teleologischen und ethischen Kategorie bestimmte, fehlt bei Hartmann gänzlich das Ethische unter den Kategorien. Er kennt nur eine subjectiv-ideale Sphäre des Bewußtseins, die imgrunde der passive Niederschlag der unbewußten Functionen sein soll, sodann die objectiv-reale Sphäre, die ihm die Natur ist, und die metaphysische Sphäre. Sein System ist hiernach zwar nicht materialistisch, aber umso sicherer naturalistisch. Das Ethische muß sich mit relativer Zweckmäßigkeit begnügen und die Kategorie des Zwecks endet mit dem negativen Zweck. Es ist völlig richtig, was Kant sagt, daß man aus der Teleologie der Natur auf ein absolutes Telos nicht kommen könne, sondern höchstens auf einen von der bloßen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach Analogie mit dem Kunstinstinct der Tiere). Da nun für Hartmann der gegebene Inhalt des Bewußtseins nur die objectiv-reale Sphäre der Natur ist, so ist es kein Wunder, daß er in der Metaphysik über ein hellsehendes Unbewußte nicht hinauskommt. Hier ist für die Ethik nur schwer ein Raum zu finden.

Indes das liegt auch gar nicht in der Absicht Hartmann's. Es soll ein Fortschritt über Kant hinaus sein, bei dem die Finalität die höchste Kategorie gewesen sei, daß die Finalität in der Substanz schließlich verschwindet. Seine Nachfolger wollten die unbewußte Intellectualfunction mit dem Bewußtsein belauschen und so den Charakter der Kategorien als Beziehungen hervortreten lassen, sodaß die Relation die Urkategorie wurde und die Relationen als logische Determinationen begriffen wurden. Es habe aber gefehlt, die Kategorien zugleich als Beziehungen des Logischen zum Realen zu begreifen. Eben das will Hartmann nachholen; so sind sie ihm die Bewußtseinsrepräsentanten der Beziehungen zwischen dem Logischen und Unlogischen in der „verwirklichten Idee" d. h. dem Weltproceß, sie sind die logischen Determinationen, welche sich zugleich auf das Unlogische im Weltproceß beziehen. Denn ihm ist das Unlogische das Reale. Die Kategorien greifen also inhaltlich über das Logische hinaus. Da Hartmann nun das Nichtlogische, Reale als das Antilogische faßt, und da der Weltproceß im Unbewußten vor sich geht, das Bewußtsein aber nur der Spiegel des Unbewußten ist und rein passiv sein soll, so ist klar, daß das Ethische hier eine precäre Stellung einnimmt, wie denn auch seine Teleologie gänzlich relativ ist und mit der Relativität verschwindet. Denn ein „negativer Zweck" ist doch schließlich nur ein Wort. Die Urkategorie der Relation — es handelt sich ja überall um Beziehungen — gilt nur für die concrete Idee; aber das Logische selbst

Digitized by Google

fordert nach ihm die Aufhebung des antilogischen Verhaltens des Wollens oder des Alogischen. Erst wenn der Wille beschlossen hat, in der Ruhe zu verharren, ist der Sieg des Logischen gewonnen, d. h. mit andern Worten: Hartmann endet mit der leeren Identität der Substanz, in der alle Beziehungen aufgehoben sind.

Es sei hier noch auf ein principielles Bedenken aufmerksam gemacht, das sich für diese Kategorienlehre aus der Stellung des Bewußtseins ergibt. Hartmann wird nicht müde einzuschärfen, daß das Bewußtsein nur aus den Individualfunctionen sich ergebe, daß es gänzlich in Parallele stehe mit den körperlichen Vorgängen oder genauer ausgedrückt mit den dynamischen Gruppirungen der Atomfunctionen, daß die Teilseele, deren passiver Spiegel nur das Bewußtsein sei, nichts festes sei, sondern teilbar, zusammensetzbar, nicht einfach, nur ein Complex von Seelenfunctionen niederer Ordnung. Da ist es denn doch indertat mehr als rätselhaft, wie ein solches Gebilde mit seinem passiven Bewußtseinsreflex schließlich zum Weltspiegel sich ausbilden kann. Es ist ja wahr, auch in der Seele ist die logische Function tätig; aber die Seele ist doch am Ende nur eine kleine Partialfunction, von der selbst ein großer Teil überhaupt nicht bewußt wird. Wie kommt diese dazu, ein Spiegel der Welt zu werden, ja sogar in die Geheimnisse der absoluten Substanz einzudringen? Das paßt gar nicht zu ihrem particularen Charakter, vermöge dessen sie ja nur eine sehr kleine Functionspartikel der absoluten Function darstellt. Wie geht es denn zu, daß das menschliche Bewußtsein das Bewußtsein der Tiere so immens überragt, trotzdem es doch auf einer kaum viel umfassenderen realen Basis von Partialfunctionen von Atomgruppen ruht als ein Tierhirn? Wenn man eine solche Metaphysik glaubt schaffen zu können, so muß man dem Erkennen des Menschen auch eine andere Basis geben, als die einer Gruppe von Atomen oder von Individuen, die ein Hirnbewußtsein ermöglichen sollen. Man kann ja geradezu sagen, daß unser Bewußtsein nach Hartmann den Proceß des Unbewußten in seinen Grundlagen durchschauen kann, daß das Unbewußte durch uns zum Bewußtsein kommt und durch uns den Gang seines Processes überschaut. Wie ist das einem quantitativ so verschwindend kleinen unbedeutenden Wesen möglich! die reale Basis steht hier sicher nicht im Verhältnis zu der idealen Erkenntnis. Hegel's Standpunkt war da noch viel verständlicher, wenn er den Inhalt der Idee sich expliciren und in der menschlichen Vernunft zur Höhe kommen ließ, weil er den naturalistischen Anhang des Leibes nicht zur Basis für das Erkennen gemacht hatte, wie das Hartmann mit seiner Theorie der Entstehung des Bewußtseins tut.

Wie aber seine Erkenntnistheorie auf einer ganz unhaltbaren objectiven Basis ruht, und er weit mehr dem Erkennen zugesteht, als er nach seiner Basirung des Bewußtseins kann, so ist andererseits doch wieder das ganze Erkennen bei ihm hypothetisch, weil er von der Erfahrung ausgehen will. Gegen das Ausgehen von der Erfahrung könnte man nichts sagen, wenn er die Erfahrung nur zum Anlaß für das Erkennen nehmen und zeigen würde, daß das Erfahrungserkennen selbst auf metaphysischen Voraussetzungen ruht, die auch erst die Erfahrung möglich machen. Soweit geht er aber

Digitized by Google

nicht. Er will die Kategorien nur „inductiv" gewinnen. Die Kategorialfunctionen sind unbewußte Betätigungen des Logischen in uns. Wir gewinnen durch Abstraction erst die Begriffe. Da aber diese Functionen überall nur unbewußt in ganz concreter Gestalt, in lauter Einzelfällen sich betätigen, so sind wir an die Erfahrung gewiesen, aus der wir durch Abstraction diese Functionen fixiren. Allein da ist nie deutlich, ob unsere Abstractionen richtig sind. Hier liegt schließlich wol auch der Grund, warum Hartmann die Kategorien nicht ableitet, sondern nur nach einander aufzählt. Sie sind nur Producte der Induction. Da ist man aber nie sicher, ob die Abstraction richtig verlaufen ist. Das kann nur an der Erfahrung controllirt werden. Wie er trotzdem es wagen kann, mit dem Begriff der Substanzialität über alle Erfahrung hinaus auf ein ruhendes Absolutes als letztes Ziel zu schließen, ist nicht deutlich; davon sagt die Erfahrung doch nichts. Das ist nur „logisch" postulirt, wie er jetzt sagt; nicht um der Erfahrung des Unglücks der Welt willen, das nur eine Begleiterscheinung des unlogischen Verhaltens sei. Also doch Postulate, die über die Erfahrung hinausgehen! Den positiven Begriff des Ideals hat Hartmann nicht in die Stammbegriffe aufgenommen. Es wäre höchstens der negative Begriff des Ideals implicite in der Vorstellung des Zwecks enthalten. Denn sein Ideal ist die Ruhe der Substanz, das Aufhören alles Wollens, der Welt. Jedenfalls geht er hier über alle Erfahrung hinaus, während er doch nur auf inductivem Wege die Kategorien gewinnen will. Wäre es nicht richtiger, den Ursprung der Kategorien zunächst in unserer Vernunft zu suchen, welche durch ihre Activität die Vernunftkategorien in das Bewußtsein erhebt und so ihre aprioriſche Notwendigkeit feststellt? d. h. zuzugestehen, daß die subjective Vernunft ihre Kategorien nicht erst der Erfahrung entnimmt, sondern selbst bildet und daß sie mittels derselben den Weltzusammenhang erkennen kann? Denn es ist ja garnicht ausgeschlossen, daß die Kategorien auch der Weltconstruction zugrunde liegen, sofern in dieser die absolute Vernunft activ ist. Wie dagegen die Kategorien bei Hartmann gewonnen werden, kommen sie über einen hypothetischen Charakter nicht hinaus.

Wie also die physische Basis der Einzelseele die allumfassende Erkenntnis des Bewußtseins nicht trägt, so trägt auch die Erfahrung, von der Hartmann ausgeht, nicht die Metaphysik, die er dennoch construirt. Daß er aber auf die Erfahrung recurrirt, hat allerdings seinen Grund darin, daß er in letzter Instanz die Welt als ein zufällig Gewordenes betrachtet, auf die willkürliche Action des Willens sie gründet.

Doch gehen wir von diesen Bedenken allgemeinerer Art noch auf einzelne Punkte des inhaltreichen Werks ein, dessen Wert dadurch nicht gemindert wird, daß man ihm vielfach nicht zustimmen kann; denn die verschiedenen Möglichkeiten sind so vielseitig durchdacht, die eigene Position wird so umfassend begründet, daß man eine Fülle von Anregung gewinnt und gezwungen wird den eigenen Standpunkt zu revidiren und zu vertiefen, wenn man H. nicht zustimmen kann, um ihn seinen Einwürfen gegenüber zu halten. Hartmann beginnt mit den Kategorien der Sinnlichkeit und zwar des Empfindens. Hier soll die Qualität und Quantität ihre Stelle haben und zwar ist nach ihm die

Digitized by Google

Qualität auf die Quantität zurückzuführen. Die Qualität ist das Product der quantitativen Synthese von Erregungen. Sie hat ihren Sitz nur in der subjectiv-idealen Sphäre und ist nur eine Kategorie des Empfindens. Aller concrete Inhalt ruht auf Empfinden. Denken, Wollen, Anschauen haben ihren Inhalt vom Empfinden. Wunderbarerweise wird auch das Gefühl der Lust und Unlust nicht als qualitativ bezeichnet. Der Unterschied der Lust von der Unlust und der Lustgefühle wie der Unlustgefühle ist begründet in der Quantität, in den Gradunterschieden. In den Formen von Lust und Unlust werden alle Empfindungen percipirt. Hiernach sind zwar in der subjectiven Empfindungswelt qualitative Eindrücke. Diese sind aber von quantitativ unterschiedenen Lustgefühlen begleitet und gehen selbst auf Erregungen mit verschiedenen Intensitätsgraden zurück. Erst in der subjectiv-idealen Sphäre des Bewußtseins werden die intensiven Vorgänge, die quantitativ sind, in Qualitäten mit verschiedenen Graden von Lust und Unlust umgewandelt. Merkwürdig bleibt hier, daß er nahe daran streift die Lust und Unlust einfach mit den Intensitätsgraden der Empfindungen zu identificiren. Das Lust- und Unlustgefühl ist nach ihm immer sinnlich bestimmt, immer mit Empfindung verbunden und auf den Intensitätsgrad der Empfindung basirt. Man sieht, wie sehr Hartmann in dieser Hinsicht sensualistisch verfährt. Er bleibt dabei, alle Gefühle sind sinnlich bestimmt, alle Empfindung geht zurück auf einen Intensitätsgrad der Bewegung in der objectiv-realen Sphäre, der sich im Subject in Qualität durch Synthese umsetzt. Dem entspricht es auch, daß die objectiv-reale Sphäre sowenig wie die metaphysische Sphäre Qualität kennt. Vielmehr geht die Qualität lediglich auf die Quantität zurück, wie sie in der Intensität, in der zeitlichen Extension und in der Richtung der Bewegungen sich geltend macht. Erst durch die subjective Synthesis des Quantitativen entsteht die Qualität der Empfindung und das Gefühl ist empfindungsmäßig subjectiv bestimmt. Hartmann hat also zwar den sensualistischen Standpunkt beibehalten, insofern er alle Gefühle an Empfindungen kettet, höhere Gefühle abstreitet, und keine Qualität kennt als Empfindungsqualität. Aber da er als Grundlage des Empfindens nur ein Wollen kennt, das verschiedene Intensität und Richtung durch logische Determination hat, so sucht er imgrunde als den objectiven Kern der subjectiven Empfindungen eine Natur, die aus Dynamiden zusammengesetzt ist (Willensatomen), welche sich durch verschiedene Richtung und Intensität unterscheiden, eine Natur, in der nur die Kategorie der Quantität und Räumlichkeit gilt, die im mechanischen Aufeinanderwirken der Atome, in ihrer verschiedenen Gruppirung im Raume aufgeht. Wenn er statt der rein mechanischen Theorie von dynamischen Functionen redet, so hat das nicht viel zu bedeuten, weil der Inhalt der dynamischen Functionen doch nichts ist als Raumverschiebungen, verschiedene Gruppirungen oder wie er auch sagt Umformungen. Nur das kommt noch hinzu, daß den einzelnen Willensatomen eine quantitative Empfindung entspricht, die der Reflex der Willenshemmung durch andere Atome ist, und daß in den höheren Individualgruppen, die Gruppen von logisch determinirten Willensfunctionen sind, zugleich Empfindungen entstehen, die durch Zusammenfassung der Intensität der erregenden Bewegungen einen Qualitätscharakter annehmen

Digitized by Google

und als Qualitäten wieder zur räumlichen Extension den ihnen anhaftenden Localzeichen gemäß verknüpft werden. Aber diese, sowie die ganze Welt des Bewußtseins sind aus zweiter Hand. Zugrunde liegt objectiv ein unbewußtes Wollen, das durch ein unbewußtes Logische determinirt ist. Das Subjectivideale also ist völlig secundär. Empfindung, Bewußtsein, bewußtes Erkennen sind secundäre Erscheinungen. Unser subjectives Weltbild ist nur eine subjective Synthese quantitativer Unterschiede zu Qualitäten und dieser zu Raumgestalten, gemäß den ihnen anhängenden Localzeichen. So liegt also schon der Sinnenwelt eine mannigfache synthetische Tätigkeit zugrunde. In der objectiv-realen Sphäre sind aber nur quantitative Bewegungen der Dynamiden, die durch Intensität, extensive Quantität, d. h. Zeitlichkeit und Räumlichkeit bestimmt sind.

Man sieht, Hartmann nimmt eine eigentümliche Stellung ein, indem er weder den Materialismus billigt, der die sinnliche Erscheinungswelt naiv als Realität annimmt, noch den subjectiven Sensualismus, der bei den Sinneseindrücken stehen bleibt. Vielmehr liegt den Sinneseindrücken eine Welt von Dynamiden zugrunde, die durch ihr Wirken und Aufeinanderwirken die zeitlichen und die räumlichen Verhältnisse hervorbringen und lediglich quantitativ sich unterscheiden. Man wird Hartmann inbezug auf Raum und Zeit Recht geben müssen. Sie sind in der objectiv-realen Sphäre Producte einer objectiven synthetischen Action der Kräfte; sie werden in der subjectiven Sphäre ideal ebenfalls durch eine subjective Synthesis reproducirt. Daß ferner der Sinnenwelt nur quantitative Differenzen zugrunde liegen sollen, ist eine durch die Naturwissenschaften zweifellos stark empfohlene Hypothese, wenngleich doch noch nicht überall die Qualitätsunterschiede wirklich auf quantitative Mischungen zurückgeführt sind. Daß Hartmann hierauf besteht, hat seinen Grund wol in seinem metaphysischen Monismus. Doch ist es fraglich, ob qualitativ verschiedene Elemente der Welt eine einheitliche Weltanschauung vernichteten. Daß Hartmann aber die Empfindungen nahezu mit den Gefühlen identificirt, das hat seinen Grund in seiner metaphysischen Willenstheorie, indem er glaubt, daß der gehemmte Wille, auf dem die Empfindung beruht, sich in Unlustgefühl umsetze. Eigentlich wären hiernach die Gefühle das Wesentliche, die ja auch Grade haben — auch Lust und Unlust sind ihm jetzt nur noch graduell von einander unterschieden — und die Empfindungen das Nebensächliche. Wenn Hartmann hier nun doch wieder die Empfindungen von den Gefühlen bestimmt zu unterscheiden scheint, so bleiben sie für ihn doch nur Hemmungsempfindungen, die eine bestimmte Intensität haben und wie die Gefühle nur durch Gradunterschiede sich von einander unterscheiden. Man wird imgrunde Hartmann darin zustimmen müssen, daß alle Empfindungen schließlich durch eine Hemmung des Subjects durch ein Object zustande kommen, wenn sie überhaupt auf Objecte Bezug haben sollen. Eben daher ist es auch kaum zu leugnen, daß jede Empfindung mit einem Gefühl verbunden ist, wenn es auch nicht notwendig ist, daß jedes Hemmungsgefühl als Unlust empfunden wird. Denn es kann auch heilsame Affectionen geben. Aber es ist die Frage, ob Hartmann darin Recht hat, daß er die Empfindung und das Gefühl nahezu identificirt. Das Gefühl drückt eigentlich nur die Beziehung auf das Wol oder

Digitized by Google

Wehe des Subjects aus und bleibt deshalb allerdings wol immer mit der Empfindung verbunden. Aber einmal gibt es auch Gefühle, die nicht durch Empfindungsaffectionen veranlaßt sind, wie die moralischen und religiösen Gefühle, und sodann hat die Empfindung auch noch eine objective Seite, indem sie der Eindruck ist, den das Object im Subject, abgesehen von seinem Wol oder Wehe hervorruft, und es dürfte doch fraglich sein, ob es gelingen wird, Gehör-, Geschmacks-, Geruchs-, Gesichts- und Tastempfindungen alle nur der Quantität nach zu unterscheiden, wenn es auch gelingt, die verschiedenen Gehör- und Gesichtsempfindungen auf Grade der Intensität der Licht- oder Schallwellen zurückzuführen. Sollen alle Empfindungen nur quantitativ begründet sein, so müßte man zeigen, daß es nur Bewegungen von verschiedener Intensität und Richtung sind, welche Tast-, Geschmacksempfindungen u. s. w. erzeugen. Das ist aber bis jetzt noch nicht gelungen. Es ist also doch noch eine Frage, ob man nicht zwischen dem subjectiven Eindrucke des Gefühls und der Empfindung unterscheiden muß, und ob nicht doch auch in der objectiven Welt qualitative Unterschiede sich finden, endlich, ob es nicht auch höhere Gefühle gibt, wie Kant und Schleiermacher gemeint haben. Man sieht schon hier, Hartmann's objectiv-reale Sphäre ist die Natur und imgrunde kann er die Welt der Natur und die Welt des bewußten Geistes anders nicht unterscheiden, als daß der Geist auf verschiedenen Stufen ein Abbild der Natur ist und daß er selbst weit mehr passiv als activ aufgefaßt wird, während die Activität in der Natur liegt, von der der bewußte Geist nur ein Abbild ist. Unter Natur ist hier zu verstehen die in Raum- und Zeitformen vor sich gehende quantitativ bestimmte Bewegung der Dynamiden, die unbewußt logisch determinirt ist, und die sich in verschiedener Weise gruppirt. Der Geist als bewußter würde hiernach nichts sein als der Bewußtseinsreflex, der durch die Hemmung der Dynamiden oder logisch determinirten Willensatome entsteht, der je nach der quantitativen Beschaffenheit der Individualcomplexe quantitativ verschieden bestimmt ist von der Empfindung eines Atoms bis zu dem Hirnbewußtsein des Menschen. Schon hieraus erhellt, daß sein Geist Naturgeist bleiben muß, da er nur ein Spiegel der Naturvorgänge ist. So ist Hartmann nicht materialistisch, nicht einmal sensualistisch, aber trotzdem naturalistisch.

Auch die weiteren Kategorien geben der Welt keinen wesentlich andern Inhalt. Die Kategorien des Denkens, die sämtlich Formen der Relation sind, zerfallen in Kategorien des reflectirenden und des speculativen Denkens. Wenn Hartmann die Relation als die Urkategorie bezeichnet, so will er damit sagen, daß sie eigentlich das Charakteristische der Intellectualfunction, nämlich in Beziehung zu setzen, ausdrücke. Auch die Kategorien der Sinnlichkeit, des Empfindens und Anschauens, der Intensität, Zeitlichkeit und Räumlichkeit bestehen in einem in Beziehung setzen; es sind lauter Verhältnisse, um die es sich in diesen Kategorien handelt. Der Unterschied zwischen den Kategorien der Sinnlichkeit und denen des Denkens ist nur der, daß bei den ersteren die Relation nicht in das Bewußtsein mit eingeht, während die Relation in den Kategorien des Denkens für das Bewußtsein explicirt wird. Aber auch bei den ersten ist die Relation vorhanden, mag sie auch hinter einem räumlichen Anschauungsbild von Qualitäten verborgen sein. Das Auf-

Digitized by Google

fallende ist aber dies, daß Hartmann nicht eine Kategorie des Fürsichseins annimmt. Er redet von dem Absoluten, meint aber, daß das Absolute auch nur gemeint sei im Verhältnis zum Relativen, aber nicht für sich. Und doch wird die Substanz in ihrem völligen Fürsichsein vorgestellt, freilich hinzugefügt, daß wenn dieses eintreten würde, von einer kategorialen Erkenntnis überhaupt nicht mehr die Rede wäre, daß dieser Gedanke nur vom Logischen gedacht würde, solange es Beziehungen setzte, also das Nichtrelative dem Relativen entgegensetzte. Wenn aber das Relative aufhöre, verschwinde mit aller Relation auch die Vorstellung des Nichtrelativen. Hartmann hat also die Ansicht, daß all unser Denken in Gegensätzen verläuft und daß wir nur in Beziehung setzen, oder vielmehr, daß sowol das unbewußt Logische als auch das bewußte Denken sich mit dem in Beziehung setzen erschöpfe. Das Absolute würde hiernach nur der Grenzbegriff sein; was wir erkennen können, sind die in der Welt durch die logische Determination gesetzten Beziehungen.

Gegen diesen Grundsatz läßt sich nur einwenden, daß es Objecte geben muß, die in Beziehung gesetzt werden, daß wenn nichts Fürsichseiendes da ist, auch nichts in Beziehung stehen kann. Nur in dem Maß als man ein Fürsichsein hat, kann man auch Beziehung haben; sonst ist nichts da, was in Beziehung steht. Man kann ebensowenig das Fürsichsein als das Inbeziehungstehen vermissen. Da Hartmann auf das Letzte allein das Gewicht legt, so ergibt sich, daß er imgrunde überall nur Beziehungen findet, aber keine Wesen, die die Beziehungen herstellen; und wenn er schließlich doch auf eine für sich seiende Substanz kommen muß, weil das Denken es ohne irgend ein Fürsichseiendes nicht aushält, so sucht er auch hier ihre Beziehungen auf, d. h. die Substanz nicht in ihrem Fürsichsein — sondern in der Bewegung des Willens und der Beziehung des Logischen auf diesen Willen. Mit dem reinen Fürsichsein soll aber alles Denken aufhören. Hartmann hat indertat die beiden Kategorien des Fürsichseins und der Relation als unverträglich dualistisch gespannt. Wo die Erste ist, ist die Letzte nicht und umgekehrt. Imgrunde aber ist in dem Logischen derselbe Widerspruch. Denn einerseits fordert das Logische das Aufhören aller Beziehungen, weil es das mit sich Identische ist, andrerseits setzt es alle Beziehungen. Hartmann sucht diesen Widerspruch bekanntermaßen auf den Willen abzuwälzen, wovon später die Rede sein soll. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß möglicherweise das Logische nicht als das Princip der Relation in letzter Instanz zu denken ist, auch nicht als das Princip der nackten Identität — auf beiderlei Weise ergibt sich keine haltbare Welt, da sie im ersten Falle Relation ohne Fürsichseiendes, im zweiten Falle keine Relation enthält — sondern als das Princip der Einheit, das alle Gegensätze harmonisirt, auch den Gegensatz von Fürsichsein und Relation, so daß nicht Eins das Andere ausschließt.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

X.

2. Lipsius' Metaphysik. Schon jetzt drängt sich uns meines Erachtens ein Resultat unausweichlich entgegen: Lipsius' Erkenntnistheorie ist nicht diejenige Kant's. So vielfach die Berührungen sein mögen, die Ränder der beiderseitigen Theorien decken sich nicht. Und es empfiehlt sich, gleich hier die Differenz klar auszusprechen, weil dadurch sowol unsere bisherigen als auch die folgenden Erörterungen sofort in die schärfste Beleuchtung rücken: Lipsius überträgt die Kritik, welche Kant am empirischen Einzelerkennen übt, und woraus Kant's Theorie der Erfahrung hervorgeht, seinerseits auf das metaphysische Gesamterkennen.

Daher ist ihm das „Ding an sich", wo es Realität, nicht „bloßes Gedankending" sei, lediglich das Unbedingte, die „letzten Realitäten" (Seele, Welt, Gott); „Erscheinung" aber einfach die endliche Realität. Und nur unter diesen Voraussetzungen eignet er sich die Kantischen Sätze an, daß das „Ding an sich" „Grenzbegriff" sei (Kant 2. Aufl. S. 311 im Abschnitt über Phän. und Noum.), weil wir wol seine Existenz, nicht aber seine Beschaffenheit erkennen, daß das Erscheinungssein der einzige Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis sei, während ein Uebertragen der Qualitäten dieses Erscheinungsseins auf das Ding an sich zu Ungereimtheiten führe (Kant über Raum und Zeit 2. Aufl. S. 70). Aber aus diesen Sätzen baut Lipsius nicht wie Kant die Theorie der Erfahrung, sondern seine Theorie der Metaphysik. Kant's Theorie der Metaphysik lautet aber nach der transscendentalen Dialectik einfach umgekehrt. Unsere Ideen, die wir, einem unwiderstehlichen Vernunfttriebe folgend, bilden, spiegeln uns wol letzte Realitäten von sehr concreter Beschaffenheit vor, aber dieser Inhalt unserer Ideen erweist sich bei näherer kritischer Beleuchtung so brüchig, daß er sich in lauter Paralogismen, Antinomien, Erschleichungen auflöst, und es auf diesem theoretischen Wege gerade zur Setzung der Existenz dieser „Dinge an sich" (zu deren Genus die „letzten Realitäten" nach Kant selbstverständlich auch gehören) garnicht kommen kann noch darf.

Wenn Lipsius in letzterer Erklärung bei Kant ein skeptisches Wiederzurück-

Digitized by Google

ziehen dessen, was er doch selbst bereits zugestanden habe, zu erblicken glaubt (das Wieder-Problematisch-Erklären der Existenz der Dinge an sich, s. Phil. u. Rel. S. 21. 22), so verwechselt er in diesem ganzen Abschnitt (S. 21—31) überhaupt zweierlei: das Setzen der Dinge an sich und den Vorgang der Ideenbildung. Daß Kant sagt, die Vernunft müsse „um ihrer Selbstbefriedigung willen" ein Ganzes nach Principien aufstellen, ein „notwendiger Vernunftschluß" bringe uns auf solche Ideen; daß Kant „das Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könnte) anzunehmen", „nicht von ferne bestreitet" (S. 24), ist ja selbstverständlich; berechtigt aber absolut nicht, wie Lipsius zu folgern: „Kant bestreitet nicht das Recht der Vernunft, von der Erfahrungswelt auf einen unbedingten Grund derselben zurückzuschließen — dieser Schluß ist ihm vielmehr ein denknotwendiger — sondern nur dieses, daß wir von der Beschaffenheit dieses Weltgrundes uns eine klare, durch Merkmale allseitig bestimmbare Vorstellung machen können". Kant bestreitet nicht das Recht der Vernunft? — vielmehr sagt er lediglich, wir unterliegen widerstandslos einem von unserer Vernunft uns vorgespiegelten Scheine; (will man dies die „Anerkennung eines Rechtes der Vernunft" nennen, so ist das jedenfalls nur das Recht der Macht; wir können auch Raum und Zeit nicht loswerden, obwol wir ihre Ungereimtheit einsehen) — und eben dieser Vernunfttrieb geht auf Vorstellenmüssen eines Unbedingten, als Ursache dieser Erfahrungswelt, d. h. aber, er involvirt nicht etwa blos den Zwang uns z. B. die Existenz irgend einer Ursache irgend einer Welt überhaupt zu denken, sondern einer Ursache von ganz bestimmter Qualität, einer letzten, unbedingten, notwendigen Ursache der zeiträumlichen Welt. Gerade die Beschaffenheit des Vorgestellten ist in diesem Fall ja die Hauptsache, sie vorzustellen zwingt uns unser Vernunfttrieb, auf sie tendirt die ganze Ideenbildung, und sie ist es dann, welche so ausfällt, daß das Ende der Dialectik dies ist: die Existenz dieser „Dinge an sich", gerade dieser, bleibt theoretisch problematisch: Metaphysik gibt es nicht; die Ideen sind lediglich Hülfslinien von regulativer Bedeutung für den Betrieb des Erscheinungserkennens, von rein immanentem, über den Bereich desselben nicht hinausgehendem Gebrauch. Wenn dagegen Kant die Frage nach der Existenz Gottes, angesichts besonders dringender Fragestellung hier schließlich doch bejaht (S. 723 ff. im letzten Abschnitt der Dialectik), so ist wol zu beachten, daß er diese Bejahung lediglich in der Art der sonstigen transscendental als notwendig erkannten Setzung der Dinge an sich vollzieht („Grund der Erscheinung", „Etwas an sich selbst"): während er auch hier auf den in der Ideenbildung wirksamen Vernunfttrieb eben nicht diese Setzung, sondern gerade die näher vorgestellte Beschaffenheit zurückführt, welche es verbietet dem „was lediglich ein Wesen in der Idee" ist „objective Gültigkeit zu erteilen" (S. 726). Und endlich ist nicht zu vergessen, daß für Kant nach Erledigung der Dialectik bei solcher definitiven Fragstellung nach der Existenz des Unbedingten immer schon die Instanz der practischen Vernunft mithineinspielt, die ihm trotz aller bisherigen negativen Resultate die zweifellose Bejahung jener Frage abnötigt.

Digitized by Google

Wenn aber Lipsius Ding an sich und Erscheinung wie Unbedingtes und endliches Sein unterscheidet, dann erklärt sich freilich auch sehr einfach, weshalb er sich in Kant's Theorie der Erfahrung nicht finden kann. Denn wenn die Endlichkeit als solche eben die „Erscheinung" ist, so ist selbstverständlich, daß in diesem Bereich nicht weiter zwischen Erscheinung und endgültiger Realität unterschieden werden kann. Wo daher Kant hier vom „Ding an sich" redet, da muß es das „bloße Gedankending" sein, welches dem überflüssigen Sport, sich das Erkenntnisobject auch noch als unerkanntes vorzustellen, seinen Ursprung verdankt. Wenn man nur begriffe, weshalb Kant dann seine transscendentale Aesthetik und Analytik überhaupt geschrieben hat. Ferner erhellt, daß Lipsius mit seiner Auffassung von Ding an sich und Erscheinung derjenigen Interpretation von Kant sich anschließt, welche einen monistisch-metaphysischen Hintergrund seiner Erkenntnistheorie annehmen zu dürfen glaubt, damit aber Kant's ganze eigentümliche Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie verfehlt und ihn in die Reihe der Neuplatoniker zurückversetzt, wenn sie nicht, seinen Transscendentalismus zur Phänomenologie des Absoluten ausweitend, bei der Identitätsphilosophie wieder anlangt.

Je energischer Lipsius diese letztere Wendung immer wieder ablehnt, desto näher legt sich die Verwandtschaft seiner erkenntnistheoretischen Abgrenzung der Metaphysik mit dem neuplatonischen Standpunkt. Kantisch ist es in jedem Fall nicht, wenn er das unbedingte „An sich" für das theoretische Erkennen als „Grenzbegriff" definirt und als solchen behandeln zu wollen erklärt — was er, wie wir alsbald sehen werden, freilich keineswegs inne hält. Denn für Kant gelangt das Unbedingte, soweit es als Resultat der Ideenbildung auftritt, überhaupt gar nicht einmal dazu, auch nur Grenzbegriff zu werden; soweit es aber Gegenstand von Postulaten der practischen Vernunft wird, ist es sofort wieder mehr als bloßer Grenzbegriff: es wird nicht blos als existent gesetzt, sondern auch in gewissen entscheidenden Grundzügen seiner Beschaffenheit — wenn auch nur practisch — erkannt. Sehr dagegen erinnert Lipsius' Unbedingtes als Grenzbegriff an den neuplatonischen Agnosticismus bezüglich des „überseienden Absoluten"; seine endliche Welt als „Erscheinung" an die Welt des Scotus Erigena als „Theophanie"; seine dogmatische Methode endlich, betreffs des Absoluten religiöse, dem Erscheinungssein entlehnte Positionen zunächst zuzulassen, dann aber nach Maßgabe der metaphysischen Grenzbegriffe zu restringiren, an die „bejahende" und „verneinende" Theologie des Dionysius Areopagita —; nur daß freilich bei Lipsius jede Auskunft darüber fehlt, wodurch eigentlich das bloße Erscheinung-Sein des weltlichen Daseins begründet ist; denn jede emanatistische, sowie jede identitätsphilosophische Speculation über das Umschlagen des Absoluten in sein „Andersein" lehnt er natürlich ab; während andrerseits die gelegentliche Rückerinnerung an Kant's „Anschauungsformen" und „Kategorien" zur Erklärung eines Sprachgebrauchs unwirksam bleibt, der den Metaphysiker nicht hindert, Raum, Zeit und Causalzusammenhang als Seinsformen zu behandeln, welche das „erscheinende endliche Dasein" constituiren. Aber freilich kann in dieser Anwendung des Begriffs „Er-

Digitized by Google

ſcheinung" auf das weltliche Daſein bei Lipſius die akosmiſtiſche Conſequenz nicht beabſichtigt ſein, welche pantheiſtiſcher Betrachtungsweiſe eigen zu ſein pflegt. Denn nichts liegt Lipſius ferner, als die Realität des endlichen Einzelſeins zu bezweifeln. Dazu würde auch ſeine entſchiedene Betonung der Realität des endlichen Ichs nicht ſtimmen. Denn ſo ſehr er auch an Kant ſich anſchließt in der Behandlung des Ichs als theoretiſch unerkennbarer „letzter Realität", ſo ſteht Kant hierbei einer pantheiſtiſchen Verflüchtigung des Ichs doch vielleicht näher als Lipſius — ſofern nämlich bei Kant das intelligible Ich als völlig individualitätsloſer Träger der practiſchen Vernunftcauſalität vom Abſoluten indertat ſchwer unterſcheidbar iſt. Davon kann bei Lipſius keine Rede ſein.

Wie es nach alledem dunkel bleibt, weshalb eigentlich für Lipſius die endliche Realität bloße Erſcheinung iſt, ſo bleibt es nicht weniger dunkel, weshalb die Metaphyſik, welche aus der endlichen Realität das Unbedingte erſchließt, bei bloßen Grenzbegriffen ſtehen bleiben muß. Er hat dies beſonders Biedermann gegenüber geltend gemacht. Daß er ſich dabei auf Kant nicht berufen kann, dürfte jetzt klar ſein. Es iſt aber auch nicht deutlich, wie er dabei zu beharren vermag, nach allem was er Biedermann zugibt (vergl. Phil. u. Rel. S. 33—40. S. 56—92).

Zunächſt iſt er mit Biedermann's Realismus im weſentlichen ganz einverſtanden. Es genügt ihm ſchon, daß Biedermann wenigſtens den naiven Realismus ablehnt. Zwar findet auch er, daß der Schweizer Theologe dem Kant'ſchen transſcendentalen Idealismus nicht ganz gerecht wird. Aber ſeine eigne, uns nunmehr bekannte Abſchwächung deſſelben, insbeſondere ſeine Abſchwächung der transſcendentalen Aeſthetik hindert ihn hier an einer einſchneidenderen Polemik. Mit Nachdruck ſieht er in Biedermann namentlich auch einen Bundesgenoſſen gegen jede Metaphyſik ohne Baſis in der Empirie. Und er wird nicht aufmerkſam auf die Unmöglichkeit, aufgrund inductiver Erforſchung des Endlichen ſpeculative Reſultate von allumfaſſender Allgemeingültigkeit zu erzielen. Er billigt (S. 81 ff.) als metaphyſiſche Methode das logiſche Schlußverfahren aufgrund des Erfahrungswiſſens zur Erzielung der Begriffe von letzten Realitäten. Er iſt endlich auch damit einverſtanden, daß das Weſen von Raum und Zeit auf logiſche Ausdrucksformen gebracht werden könne; und was ihn hindert, dem metaphyſiſchen Reſultate von Biedermann zuzuſtimmen, iſt nicht ſowol deſſen Anerkennung der materiellen „Seinsformen" als Realitäten, als vielmehr deſſen Glaube, in ſeiner Metaphyſik auch für das concrete geiſtige Sein den letzten adäquaten Ausdruck in logiſchen Kategorien gefunden zu haben. Davon ſogleich.

Hier iſt zunächſt zu fragen, weshalb es nach allem, was hier Biedermann zugegeben wird, unmöglich ſein ſoll, die zeiträumlichen Formen und die ihnen angepaßten Kategorien — denn nur um ſolche Kategorien kann es ſich hier handeln — auf das aus der zeiträumlichen „Wirklichkeit" „erſchloſſene" Unbedingte zu übertragen, und ſo zu einer volleren Inhaltsbeſtimmung deſſelben zu gelangen, als die bloßen „Grenzbegriffe" ſie darbieten. Warum muß das Unbedingte raumlos und zeitlos ſein, wenn es das Endliche ſeinem

Digitized by Google

wahren Wesen nach nicht ist? Können Raum und Zeit überhaupt wahre Realität sein, weshalb dann nur im Bereiche des Endlichen? So unklar es ist, weshalb in diesem Falle das Endliche bloße „Erscheinung" ist, so unklar bleibt es andererseits, weshalb mit der Realität von Raum und Zeit im Unendlichen kein Ernst gemacht werden darf. Dies bleibt bei Lipsius ebenso dunkel, wie bei Biedermann das Unrecht der „dinglichen" Vorstellung. Bei beiden herrscht volle Klarheit über die Unmöglichkeit der Sache selbst. Aber die Erklärung dieser Unmöglichkeit bleibt aus. Die alte Weise, sie metaphysisch zu erklären, fehlt bei ihnen; Kant's transscendentale Erklärung aber lehnt Biedermann leidenschaftlich ab, und Lipsius macht sie tatsächlich unwirksam. So bleibt es hier beim non liquet.

Der Grund der Differenz über die Metaphysik zwischen Lipsius und Biedermann liegt aber, wie wir schon kurz sahen, anderswo. Biedermann's Metaphysik ist seinem Gegner zu einseitig logisch bezüglich des Wesens des Geistes. Hier bleibe Biedermann, so urteilt Lipsius, tatsächlich auch in seiner Metaphysik bei bloßen leeren Grenzbegriffen stehen. Sofern er es aber nicht tue und dem concreten Wesen des Geistes Rechnung zu tragen suche, überschreite er eben die Grenzen des blos Logischen, also der von ihm selbst beabsichtigten Metaphysik. Denn schon die Realität des endlichen Geistes sei uns keineswegs, wie Biedermann annehme, unmittelbar empirisch, in der inneren Wahrnehmung, gegeben, sondern sei ein Ueberempirisches, welches uns nur in den „practischen Nötigungen" religiös-sittlicher Art zum Bewußtsein komme. Und alle Züge in unserer Vorstellung vom Unbedingten, die dem entsprechen, haben daher nach Lipsius ihre Quelle nicht in theoretisch-allgemeingültigem logischem Rückschluß aus der Erfahrung, sondern wiederum nur in jenen practischen Nötigungen unseres persönlichen Erlebens. In einer rein wissenschaftlichen Metaphysik des Unbedingten müssen sie daher fehlen. Dieselbe kann sich nach Lipsius von der Erfahrung aus überhaupt nur als Vollendung des causalen Erkennens im Gegensatz zum religiös-teleologischen Erkennen gestalten.

So lautet das erkenntnistheoretische Programm. Hier ist nun zu fragen: wie steht es mit der Ausführung? Diese ist in den verschiedenen Auflagen der Dogmatik eigentlich nur am Gottesbegriff zu beobachten. Hier aber erwarten uns seltsame, aber keineswegs unangenehme Ueberraschungen. Sie sind begreiflich, denn das erkenntnistheoretische Programm selbst ist unklar, und gestattet eigentlich gar keine stricte Durchführung. Soll die Metaphysik in ihren leeren Grenzbegriffen den Abschluß des rein causalen Erkennens geben, so fragt sich, was für eine Art von Causalität dieses Erkennen zum leitenden Princip hat: die mechanisch-körperliche, oder die psychische, d. h. aber geistig wirksame Causalität? Hierauf bleibt Lipsius, wie wir früher sahen, die Antwort schuldig. Er glaubt beides ohne weiteres vereinigt als gleichberechtigte Realität in der Erfahrung vorzufinden. Daher duldet es denn auch sein strenger erkenntnistheoretischer Kanon, daß er, nachdem er zunächst aufgrund nur der „raumzeitlichen" Wirklichkeit (aber seltsamerweise zugleich im Gegensatz zu ihr § 257) das Absolute als un-

Digitized by Google

endlichen Weltgrund und als in allem endlichen Dasein sich causal betätigendes unendliches Sein bestimmt hat (3. Aufl. § 256—259), alsbald dazu fortschreitet, es auch als unendliche Weltnorm, oder als höheren Einheitsgrund der Zusammenstimmung unseres Denkens mit der Gesetzmäßigkeit des äußeren Geschehens, d. h. als objective Vernunft zu bestimmen. Dabei fehlt es (§ 260) nicht an Ausdrücken, welche an Kant's Art erinnern, die Gesetzmäßigkeit des empirischen Geschehens aus unserm Verstande herzuleiten — ein Gedanke, der freilich hier sofort wieder von den Ideen einer empirischen Bestätigung dieser ordnenden Wirksamkeit unseres Verstandes, wie eines höheren Einheitsgrundes beider, der mechanischen wie logischen Gesetzmäßigkeit, durchkreuzt wird — eins der immer sich erneuernden Zeichen, wie unsicher das Verhältnis von Lipsius zu Kant geblieben ist.

Allein konnte bis dahin ein ausschließlich „causaler" Charakter in Lipsius' Begriff des Absoluten immer noch gefunden werden, so ist es jetzt damit vorbei. Im § 261 nimmt der Begriff die entschiedenste teleologische Wendung (die absolute Causalität als unendlicher Weltzweck, oder als das unendliche teleologische Princip). Diese Ausführung hat, gegenüber dem § 248 der 2. Auflage, sogar noch eine Erweiterung erfahren mit Rücksicht auf Wundt's System der Philosophie.

Die Art, wie diese Durchbrechung der erkenntnistheoretischen Reservirung aller Teleologie für das „religiöse" Erkennen hier erfolgt, ist in mehrfacher Beziehung interessant. Weit schärfer als früher (vergl. 2. Aufl. § 248 „die Uebertragung des Zweckbegriffs auf die Totalität des erscheinenden Daseins sei nicht minder gerechtfertigt als die des Causalbegriffs, der ebenfalls zunächst nur im menschlichen Denken zuhause sei") tritt Lipsius jetzt das Verlassen der causalen Betrachtungsweise und der Uebergang zur teleologischen ins Bewußtsein. Und bei der Strenge, mit der er jetzt beide unterscheidet, kann er sich einer gewissen Beunruhigung nicht erwehren. Zwar hält er die Identität des teleologischen mit dem specifisch practisch-religiösen Denken auch hier fest. Aber die Unsicherheit ist augenfällig: „Die Frage, ob das auf exact-logischem Wege erreichbare Wissen vom Absoluten in den bisher gewonnenen Bestimmungen sich erschöpfe, hängt mit der anderweitigen Frage zusammen, ob und inwieweit der Zweckbegriff eine streng wissenschaftliche Begründung zulasse. Insofern (?) nun eine teleologische Weltanschauung lediglich (!) aus practisch-sittlichen Nötigungen erwächst, ist dies gewiß nicht der Fall; ob aber eine anderweite (!) Begründung des Zweckbegriffs möglich sei, ist wenigstens streitig". Wie kann, was „lediglich" auf die eine Weise möglich ist, zugleich noch „anderweitig" möglich sein, resp. wie kann das streitig sein? Jetzt folgt eine Erörterung über das rein causale Erkenntnisprincip der Naturwissenschaft, und ob und inwieweit die letztere einer Wiederzulassung teleologischer Gesichtspunkte geneigt und zugänglich sei. Diese Gesichtspunkte werden anhand von Wundt's Philosophie entwickelt, und darauf anerkannt (S. 206), daß hier eine Teleologie vorliege „die weder aus practisch-sittlichen, noch aus religiösen Nötigungen erwachsen sei, sondern sich streng auf dem Boden philosophischer Speculation halte". Aber — sie sei immerhin doch nur Hypothese. Sie sei zwar ebenso „causal" wie die mechanistische Theorie, aber diese letztere sei doch auf exact-wissenschaft-

Digitized by Google

lichem Wege nicht zu widerlegen. Hieraus ergebe sich, daß die durch solche teleologische Betrachtung gewonnenen Bestimmungen des Absoluten doch bereits eine Ueberschreitung unseres auf exact-logischem Wege erreichbaren Wissens enthalte. Gleichzeitig wird aber dieser „Hypothese" dann für das vernünftige Denken der größte Vorzug eingeräumt vor der mechanistischen Theorie, besonders was die Erklärung der Organismen anbelangt. Und doch soll eben diese mechanistische Theorie auf exact wissenschaftlichem Wege nicht widerlegbar sein.

Wir müssen bei der Betrachtung der hier hervortretenden Ratlosigkeit noch etwas verweilen, obwol es sich um die „Zusammenziehung" der durchgeführten religiös-teleologischen Betrachtungsweise mit der „causalen" ja noch gar nicht handelt. Es handelt sich nur noch um das überraschende Hereindringen teleologischer Momente in die angeblich rein causale Metaphysik. So deutlich wie möglich tritt zutage, daß dabei die Begriffe causal und teleologisch ineinander übergehen, ohne daß klar erkannt ist, wie weit dies berechtigt und inwiefern es unmöglich ist. Berechtigt ist es, sofern alle Teleologie nichts als eine besondere Art der Causalität überhaupt ist; unmöglich, sofern teleologische und mechanische Causalität einander unbedingt und völlig ausschließen. Dies wird geahnt, aber das Wesen der mechanischen Causalität wird nicht durchschaut. Sie wird abwechselnd als unvernünftig und als unwiderlegbar bezeichnet. Sie wird als Princip eines realen Geschehens respectirt, und doch die Unmöglichkeit gefühlt es bei ihr bewenden zu lassen. So wird die absurde Möglichkeit offengelassen (vergl. auch 3. Aufl. S. 209), daß alles realiter auf zwei verschiedene Weisen geschieht, ohne daß der Ausweg erkannt wird, daß nur eine Art des Geschehens stattfindet, die teleologische, aber dem Menschen eine doppelte Betrachtungsweise dieses Geschehens unvermeidlich ist, von denen die eine die innere Wirklichkeit desselben (die teleologische), die andere seine äußere Erscheinung zum Gegenstand hat, die eine daher metaphysischer, die andere phänomenologischer Art ist. Statt dessen begegnen hier Sätze (vergl. den eben aus der 2. Auflage citirten Satz, der sich auch in der 3. S. 204 wiederfindet; dann ferner Rel. u. Phil. S. 110—112), welche die sonst behauptete Objectivität empirischer und metaphysischer Erkenntnis plötzlich ins Subjective umschlagen lassen, indem sie sowol mechanisch-causale als teleologische Betrachtungsweise wieder darin einander gleichstellen, daß sie beide ihre Principien, die Causalität ebenso wie den Zweck lediglich der inneren Erfahrung des Subjects entlehnen. Die Unklarheit in solcher Verwertung dieser an sich ja richtigen Erinnerung liegt darin, daß gesagt werden soll, die causale Betrachtung habe nicht mehr Wahrheit als die subjectiv-teleologische, während doch eben letztere, grade um ihrer von Lipsius ja ganz specifisch gewerteten Subjectivität willen, eminent wahr sein soll; während andererseits eine Herabsetzung der causalen Betrachtung zur Subjectivität allem widerstreitet, was ihr sonst an objectiver Gültigkeit eingeräumt wird; wobei aber gleichwol die richtige Herabsetzung der mechanisch-causalen Betrachtung nicht erzielt wird, welche eben darauf zu gründen ist, daß die allerdings dem inneren Selbsterleben des Menschen entnommene Kategorie der Causalität in der mechanischen Betrachtungsweise notwendig ihrer geistig-

Digitized by Google

lebendigen Qualität entäußert, und zu einer ganz äußerlichen Form des Geschehens entgeistet wird, welche grade so gar keine Realität haben kann.

Doch diese Gedanken, die übrigens an einem späteren Orte in ihrem eignen Zusammenhang klarer entwickelt werden können, sind Lipsius fremd. Er hat sie vor allem auch in der Gestalt, welche sie bei Wundt annehmen, augenscheinlich nicht erkannt. Und es rächt sich darin die von ihm versäumte feste Stellungnahme zur Frage nach der Idealität oder Realität von Raum und Zeit.

Doch fahren wir fort, den von der „causalen" Metaphysik eruirten „leeren Grenzbegriff" des Absoluten zu verfolgen. Da das psychische Geschehen mit als Gegenstand „causaler" Empirie anerkannt ist, so kann es uns nicht wundern, nachdem zunächst das teleologische Princip als „absoluter Geist" bestimmt ist (§ 262), dessen nähere Bestimmung durch seine Beziehung auf das menschliche Geistesleben herbeigeführt zu sehen. Hierbei durchbricht aber § 262 ein Blitz aus einer ganz andern Anschauungsart den von Lipsius sonst durchweg festgehaltenen Dualismus von Natur und Geist in dem Satze (S. 207): „hiermit ist zugleich in dem philosophischen Streite, ob die höchste Einheit als Indifferenz von Natur und Geist zu bestimmen oder ob die eine von beiden Reihen auf die andere zurückzuführen sei, in dem letzteren Sinne und zwar durch Zurückführung der Natur auf den Geist Stellung genommen" — ein Satz, der, wenn er hier mehr wäre als ein erratischer Block (vielleicht aus dem Studium Wundt's) allem, Erkenntnistheorie wie Metaphysik, eine völlig andere Gestalt hätte geben müssen. Und ferner muß es nach den erkenntnistheoretischen Ausführungen von Lipsius wieder überraschen, hier (§ 264) auch von der „Nötigung der philosophischen Weltanschauung" sprechen zu hören, das Absolute als unendlichen Quell unserer transscendentalen Freiheit und als schöpferischen Grund der sittlichen Welt zu bestimmen. Indertat folgt dann hier alsbald wieder die Erinnerung: „Allerdings sind es aber erst die practischen Nötigungen des sittlichen und religiösen Bewußtseins — — wodurch die philosophische Weltanschauung sich aufgefordert findet, dem Begriffe des absoluten Geistes seinen bestimmten Inhalt zu geben". Und wir brauchen nur die Leser aufzufordern das gleich folgende zu lesen, um auch sie den Eindruck gewinnen zu lassen, wie sehr die erkenntnistheoretisch eingeschärften Grenzen „causaler Metaphysik" und „religiösen Erkennens" hier verschwimmen. Dies setzt sich in den weiteren §§ über die Geistigkeit Gottes fort, und die S. 211 begegnende Erinnerung, „daß wir hiermit doch nur in Bildern und Gleichnissen reden", ja die § 269 im Absoluten sogar hervortretenden Reflexe aus der christlichen Offenbarungsdreiheit, mit dem folgenden Hinweis auf die Ueberschreitung streng causaler Betrachtung; das Eingeständnis, daß die vorhergehenden Bestimmungen des Absoluten die practischen Nötigungen zur Voraussetzung haben, keine exact-metaphysischen Erkenntnisse mehr seien und einen Wert nur für die sittlich-religiöse Weltbetrachtung haben — alles dies zeigt deutlich, daß Lipsius indertat selbst bereits viel getan hat, um uns der Mühe zu überheben, den causalen Charakter der Metaphysik als bloßer Vollendung des causal-empirischen Erkennens zu widerlegen durch den Nachweis, daß alle Metaphysik vielmehr ihrer Natur

Digitized by Google

nach bereits den teleologischen Charakter tragen muß. Gleichwol folgt bei Lipsius alsbald § 278 (Erkennbarkeit Gottes) die straffste Rehabilitation seiner erkenntnistheoretischen Grundsätze.

Nach dem Obigen aber müßten wir Bedenken tragen, jetzt noch auf diejenigen Argumente einzugehen, welche den ausschließlich causalen Charakter der Metaphysik aus der eigentümlichen Natur des Ich-Erkennens erhärten sollen, wenn die Theorie, welche Lipsius über dieses letztere und den „Grenzbegriff der Seele" aufstellt, nicht die Voraussetzungen enthielte für seine Theorie des religiös-teleologischen Erkennens.

Wiewol eine „causale Metaphysik", welche zu Resultaten gelangt, wie Lipsius bei der Begriffsbestimmung des Absoluten, ihre „Zusammenziehung" mit teleologisch-religiöser Weltanschauung indertat außerordentlich nahe legt, so sieht doch Lipsius die, ihre Ausgleichung zwar verlangende aber nie völlig erreichende, Differenz zwischen beiden darin, daß die Metaphysik das Absolute immer nur als absoluten Gedanken oder absoluten Geist zu bestimmen vermöge, während die Religion nur beim absoluten Subject Befriedigung finde. Zu diesem Resultate aber führe die philosophische, auf Schlüssen aus der Erfahrung sich aufbauende Theorie nie, sondern nur die aus den practischen Nötigungen sich erhebende Glaubens-Speculation. Daß Biedermann von seinem reinen Realismus aus in seinem logischen Schlußresultat mehr zu erreichen glaubt als jene Abstraction, hält Lipsius für eine doppelte Selbsttäuschung; sofern er einerseits innerhalb der empirischen Realität auch das geistige Ich unmittelbar gegeben sehe, andererseits von hieraus schließend auch den Weltgrund als absolutes Subject zu denken meine, indertat aber dort wie hier nur einer Hypostasirung logischer Formen sich schuldig mache. (Phil. und Rel. S. 68—91. 99—101.) Diese Kritik interessirt uns hier nur, sofern sie Lipsius' Ansicht hervortreten läßt. Nach dieser ist das absolute Subject nur vom sich religiös und sittlich betätigenden Ich aus zu erreichen. Dieses Ich aber ist 1) in der Empirie der zeitlich verlaufenden psychischen Vorgänge garnicht gegeben; ist 2) schon als „transscendentales Ich" nur unmittelbar erlebbar und theoretisch nur als metaphysischer Grenzbegriff construirbar und ist endlich 3) als metaphysische Realität, indem es sich religiös und sittlich betätigt, wieder nur unmittelbar erlebbar. Wir haben es hier, wo die Metaphysik und ihr Zusammenhang mit der Empirie zur Verhandlung steht, zunächst nur mit den zwei ersten dieser Behauptungen zu tun; mit der dritten erst, wo das „religiöse Erkennen" in Betracht kommt.

Es muß nun von vornherein sehr auffallen, daß Lipsius sich grade inbezug auf das Ich-Erkennen, oder inbezug auf die Ergebnisse der „inneren Erfahrung" demjenigen Philosophen aufs innigste anschließt, dessen Theorie der Erfahrung er sonst, wie wir sahen, so stark abschwächt, als es geht, ohne geradezu in seinen Gegner umzuschlagen. Während Lipsius es auf dem Gebiet der äußeren Erfahrung für Torheit erklärt, unbefriedigt von den Erscheinungen noch nach den „Dingen an sich" zu fragen, erscheint ihm auf dem Gebiete der inneren Erfahrung diese Frage nicht nur hochberechtigt, sondern auch nur auf die Weise beantwortbar, daß ein reales ens als Ursache und Subject der Er-

Digitized by Google

scheinungen angenommen wird — das Ich. Daher will er hier streng unterscheiden zwischen dem empirischen Ich und dem transscendentalen Ich. Das erstere ist nur als Erscheinung gegeben, als zeitlich zersplitterte Mannigfaltigkeit einzelner geistiger Vorgänge und Acte; das letztere ist nur — im Acte der reinen Apperception, der einheitlichen Zusammenfassung des Mannigfaltigen der äußeren resp. der inneren Anschauung — unmittelbar erlebbar. „Dieses denkende Subject als solches, das Ich welches denkt, ist kein Object der inneren Anschauung." „Es kann gedacht werden, aber immer nur als ein X, welches nur durch die Gedanken, welche seine Prädicate sind, erkannt wird." (Phil. und Rel. S. 48. Ueberhaupt S. 46—54.) Gleichwol muß ich darauf hinweisen, daß Lipsius hier über Kant's Intentionen doch hinaus geht. Es spielt hier wieder die Verwechslung des Etwas überhaupt und Dinges an sich herein. Kant leugnet das Selbsterkennen noch viel radicaler als Lipsius es tut. Dieser gibt wenigstens dem tatsächlichen Sachverhalt insofern nach, als er das Ich in seiner denkenden Selbstbetätigung sich unmittelbar erleben läßt. Freilich heißt es dann (S. 48): „Aber darum kann ich diese meine Selbsttätigkeit oder mein transscendentales Selbstbewußtsein noch nicht erkennen. Dies wäre nur möglich durch den Act einer ganz andersartigen als unserer zeitlichen Anschauung. Das transscendentale Selbstbewußtsein wird erlebt aber nicht erkannt." Lipsius sieht nicht, daß er mit diesem „erleben" grade die Art der Anschauung bezeichnet, auf die es hier ankommt, und die im Unterschied sowol von der zeitlichen als von der sogen. intellectuellen zu fixiren ist. Dennoch wird er durch diesen Sachverhalt selbst am Schluß seiner Auseinandersetzung einfach dazu geführt, aufgrund dieses „Erlebens" auch ein „Erkennen" des Ichs zugestehen zu müssen. Zwar contrastirt er zunächst die Leerheit solcher metaphysischen Formeln, wie der Hegel'sche Begriff „endlicher Geist" es ist, mit dem concreten Inhalt der psychologischen Forschung. Dann aber kann er nicht leugnen, daß die Selbsttätigkeit des Ichs allerdings zum Gegenstand einer Erkenntnis gemacht werden kann, welche wol zu unterscheiden ist von der causal-empirischen Erforschung der wechselnden zeitlich erscheinenden inneren Zustände. Zwar heißt es (S. 51): „Anders aber scheint sich die Sache zu verhalten, wenn ich die Selbsttätigkeit des Ich als solche, in welcher es sein Dasein unmittelbar erlebt, zum Object meiner Betrachtung mache. Hier scheint doch jeder Versuch, diese Selbsttätigkeit beobachten und untersuchen zu wollen, ohne weiteres das Gebiet der gesicherten Erfahrung zu überschreiten und den schlüpfrigen Boden transscendenter Metaphysik zu betreten." Allein sofort erfolgt dann der Hinweis auf Kant's eignes ganzes erkenntnistheoretisches Unternehmen, welches selbst der Beweis der Möglichkeit einer Erforschung grade der a priori aller Erfahrung vorangehenden Art der Selbsttätigkeit des Ichs sei. Es kann keinen Zweifel leiden, daß Lipsius auch hier, und zwar veranlaßt durch den Gegensatz zu Herrmann'schen Paradoxien, welche jede theoretische Forschung auf dem Gebiet des höheren Innenlebens — offenbar in kurzsichtiger Furcht vor den angeblichen Analysen positivistischer Entwicklungstheoretiker — verbieten wollten, daß Lipsius auch hier seine Theorie von den metaphysischen „Grenzbegriffen" durchbricht, und das „transscendentale Ich" schließ-

Digitized by Google

lich doch weit mehr als Gegenstand theoretischer Erkenntnis behandelt, als er es ursprünglich zu wollen schien.

3. Das religiöse Erkennen. Durch solche Zugeständnisse wird nun offenbar das Interesse an der erkenntnistheoretischen Theorie von der radicalen Verschiedenheit des metaphysischen und des religiösen Erkennens schon ganz erheblich abgeschwächt. Und es will uns scheinen, als hätte Lipsius hiernach zur Billigung der am Schlusse unseres VIII. Abschnittes (S. 480 dieser Zeitschr.) formulirten Thesen gezwungen werden können. Denn indertat, wenn aufgrund des Selbsterlebens des Ichs als „Urdatums aller Wirklichkeit" zunächst der theoretisch-metaphysische Erkenntnisact der Bildung des Grenzbegriffes „der Seele", gegenüber den andern Grenzbegriffen des Weltganzen, des Unendlichen und Ewigen möglich ist (Phil. u. Rel. S. 107 f.); wenn ferner — so sehr auch in den Näherbestimmungen der „Seele" das naiv-metaphysische Denken sich Uebergriffe erlauben mag — doch wie wir sahen eine theoretische Erkenntnis der zeitlos aller Erfahrung vorausgehenden Gesetzmäßigkeit unseres Denkens und Erkennens möglich ist (a. a. O. S. 53); — ja wenn endlich auch andere Betätigungsweisen des Ichs, die Gesetzmäßigkeiten des Fühlens und Wollens, erforschbar sind, und schließlich auch die „sittlichen Nötigungen" psychologisch analysirt werden können (a. a. O. S. 54), so ist nicht abzusehen, wie die Behauptung aufrecht erhalten werden soll, daß das Ich der „practischen Nötigungen" kein Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein könne. Es ist seltsam, wenn Lipsius daneben immer wiederholt, daß zwar dies, daß meinem Ichgefühl ein Tatsächliches, ein reales ens entspreche, durch alles dies nicht bewiesen werden könne (s. S. 53), wenn es sich doch nicht mehr fragt, ob in diesem Fall ein, ja stets nur indirectes, Erkennen durch Beweis möglich sei, sondern ob es überhaupt noch nötig sei.

Trotz alledem aber erwarten uns noch eingehende Erörterungen darüber, daß die practischen Nötigungen von der Metaphysik in ganz anderer Weise betrachtet werden, als vom religiösen Denken, nämlich interesselos, als bloße psychische Data, während das religiöse Denken die aufgrund von practischen Nötigungen des persönlichen Geistes gewonnenen Gewißheiten zum Bau einer einheitlichen Weltanschauung verwende (Phil. u. Rel. S. 100. 113). Als ob nicht auch die Metaphysik dabei auf die Besonderheit jener Data Rücksicht zu nehmen hätte, und als ob diese nicht damit sofort zu Ausgangspunkten einer ganz andern Betrachtung der Welt und ihres Grundes werden müßten, als sie vom Standpunkt der bloßen zeiträumlichen Empirie sich ergibt — ja als ob Lipsius dieser Notwendigkeit nicht selbst in der „causalen Metaphysik" seiner Dogmatik, bei Bestimmung des Absoluten, aufs ausgiebigste Rechnung getragen hätte.

Allein dies alles macht ihn an der Berechtigung seiner stricten Unterscheidung der Metaphysik vom religiösen Erkennen nicht irre; ist aber tatsächlich andrerseits der Grund, weshalb ihm die „Zusammenziehung" beider Erkenntnisweisen möglich erscheint, obwol er ihre gänzliche Vollziehbarkeit doch immer wieder für unerreichbar erklärt.

Also kurz: Lipsius gibt ein metaphysisches Ich-Erkennen nicht blos zu, er be-

Digitized by Google

hauptet und verteidigt es sogar mit Nachdruck; aber er erklärt es für religiös unfruchtbar. Dies aber tut er, weil er dem eigentümlichen Charakter des Ich-Erkennens überhaupt nicht gerecht zu werden vermag.

Meines Erachtens offenbart nämlich die Rel. und Phil. S. 113 — 170 geführte Verhandlung mit den Ritschl'schen Theologen den Grund der hier vorliegenden seltsamen Verwicklung. Lipsius bestreitet dort, daß schon das bloße Eintreten des sittlich-religiösen Ichs in den Kreis der Betrachtung das religiös-teleologische Erkennen im Unterschied von causaler Metaphysik begründe; er bestreitet die Behauptung, daß dieses Ich überhaupt gar kein Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein könne, und lediglich als Ausgangs- und Quellpunkt eines religiös-interessirten Erkennens gewürdigt werden dürfe. Wol kann es nach ihm Object theoretischen Erkenntnisstrebens werden, nur wird es dann in anderer Art betrachtet als im religiösen Erkennen: nicht als Gewähr überempirischer Glaubensgewißheit, sondern einfach als Datum des menschlich-psychischen Tatbestandes, der „uninteressirt" theoretisch erforscht wird. Er bestreitet demnach, daß wir es hier schon mit einem die Erkenntnistätigkeit entscheidend beeinflussenden „Wertgefühl" zu tun haben, und zweifellos mit Recht. Was er aber dabei nicht würdigt, ist dies, daß seine Gegner von dem richtigen Eindruck beherrscht sind, daß wir es im Ich doch mit einem Object zu tun haben, welches zum Erkennenden in einem völlig anderen Verhältnis steht als alle denkbaren anderen Objecte, und daß sie diesen Eindruck durch das Reden von einem mit dem Ich-Gedanken sich verbindenden Wertgefühl nur falsch interpretiren. Es besteht nämlich für den Erkennenden zwischen seinem Ich und den andern Objecten ein Unterschied, der, wenn er ein Wertunterschied ist, doch hier als solcher nur noch für das Ziel theoretischen Erfolges in Betracht kommt. Es ist mit einem Wort der Unterschied, daß wir beim Ich-erkennen der Realität der erforschten Sache unvergleichlich viel näher stehen, als beim Erkennen aller sonstigen Objecte. Die freie Einsicht in diesen schlechterdings maßgebenden Unterschied hat Lipsius sich versperrt durch seine merkwürdige Stellungnahme zu Kant's transscendentalem Idealismus. Er stimmt Kant in der Gleichstellung des Ichs mit allen anderen Objecten empirischer Erkenntnis zunächst ganz zu. Aber andererseits macht er dann von Kant's Verdict: hier ist alles nur Erscheinung! für die äußeren Objecte keinen Gebrauch, läßt vielmehr für diese das empirische Erkennen die Realität erreichen; beim Ich dagegen macht er den Vorbehalt mit, daß das dem empirischen Erkennen sich darbietende Ich nur das zeitlich erscheinende sei. Gleichwol aber kann er sich unter dem Druck der zweifellosen Sachlage nicht entschließen, Kant in seiner Leugnung wirklicher Ich-Erkenntnis ganz zu folgen. Er behauptet vielmehr, daß das „transscendentale Ich" unmittelbar erlebt wird. Hierdurch tritt ihm das Ich nun wieder als Realität in eine Reihe mit den empirischen Objecten, die er so, wie sie als „Erscheinungen" sich darbieten, ja gleichfalls als Realitäten betrachtet. Er wendet daher die für diese gültigen Kategorien auch auf das Ich an, und dieses wird so integrirender Bestandteil seiner Metaphysik. Da aber tatsächlich jene Kategorien nur für zeiträumliche Erscheinungen sich eignen, so würde auch Lipsius eine Metaphysik erzielen, wie sie der Kritik der

Digitized by Google

transscendentalen Dialectik verfällt, wenn er sich nicht beschiede, bei Grenzbegriffen stehen zu bleiben. So auch beim Ich. Nur seine Existenz kann metaphysisch erkannt werden, nicht aber seine Beschaffenheit (Kant sagt, seine Beschaffenheit wird von der Metaphysik erschlossen, aber durch Paralogismen, und darum wird auch seine Existenz nicht erwiesen). Es ist nun klar, daß seine unglückliche Leugnung des Unterschieds von „Erscheinung" und „Ding an sich" betreffs der übrigen Objecte, seine unklare Stellung zur Idealität von Raum und Zeit es ist, was es bei ihm einmal auch hier unerklärlich macht, weshalb die Kategorien des empirischen Erkennens für das Ich nicht passen; zweitens aber, und das ist uns hier die Hauptsache, ihn nicht einsehen läßt, daß, wenn er über Kant hinausgeht, indem er das transscendentale Ich für unmittelbar erlebbar und relativ auch für metaphysisch erkennbar erklärt, dies deshalb richtig ist, weil es direct auf den zwischen dem Ich und allen andern Objecten bestehenden Unterschied in der Erkennbarkeit hinführt. Lipsius kann diesen besonderen Vorzug des Ich-erkennens nicht empfinden, weil ihm die übrigen Objecte nicht weniger, ja vielmehr weit leichter und sicherer erkennbar sind. Die Ritschlianer sind in letzterer Beziehung in ganz gleicher Lage. Auch sie bezweifeln ja nicht, daß das empirische Erscheinungserkennen Realität erreicht. Weil sie aber merken, daß es mit dem Ich-erkennen doch eine andere Sache ist, reden sie von einem hier entscheidend in Betracht fallenden „Wertgefühl". Lipsius leugnet dies mit Recht. Andererseits entgeht ihm aber der Vorzug der directeren Erkennbarkeit, der dem Ich auf dem Gebiete der Metaphysik eine weit höhere Rolle zuweist, als Lipsius sie ihm in thesi zugesteht, indem er es auch hier nur zum Grenzbegriffe kommen läßt. Aber die Art wie er diesen Cordon tatsächlich dann doch durchbricht und schon in der Metaphysik die Qualität des Ichs nicht nur näher bestimmt, sondern auch bereits (für die Gotteserkenntnis) fruchtbar macht, hätte ihn darauf aufmerksam machen sollen, daß hier eine Potenz im Spiel ist, welche dem metaphysischen Erkennen unweigerlich einen anderen Charakter verleiht, als er erkenntnistheoretisch ihn anerkennen will.

Umso mehr ist er nun, um das „religiöse Erkennen" von der Metaphysik wirksam unterscheiden zu können, dazu genötigt, dessen Qualität besonders scharf zu zeichnen. Zunächst läßt er sie ausschließlich bestimmt werden durch die sogen. practischen Nötigungen sittlicher und religiöser Art, und um diese zur Auslösung solcher specifischen Geistesfunction geeignet erscheinen zu lassen, läßt er sie möglichst isolirt und unvermittelt auftreten. Inbezug hierauf geht er ganz in Ritschl'schen Spuren (Rel. u. Phil. S. 117—123). Inbezug auf ihr Functioniren bei dem Hervortreiben der religiösen Weltanschauung aber geht er noch über die Ritschl'sche Position hinaus; und zwar in der Geltendmachung der Unmittelbarkeit der von den practischen Nötigungen den religiösen Aussagen inspirirten Gewißheit. Dies ist der Sinn der sehr verwickelten und meines Erachtens nicht ganz genügenden Erörterung über die Werturteile (a. a. O. S. 129ff.), doch enthalte ich mich hier des näheren Eintretens. Nach derselben sind schon die Werturteile etwas viel zu Vermitteltes, als daß sich aus ihnen die religiöse Gewißheit ausreichend erklärte;

Digitized by Google

immer erst etwas Nachträgliches, dem der Glaube mit seinen, den practischen Nötigungen entsprechenden Erfahrungen weit voran eilt. Das Ich mit seiner in diesen Erfahrungen ihm gewißwerdenden überempirisch-teleologischen Qualität kann nur unmittelbar erlebt werden. Man sollte nun denken, daß, nachdem dies von dem Ich als Gegenstand des theoretischen Erkennens, dem transscendentalen Ich, auch gesagt worden war, beides sich dahin vereinigen lassen müsse, daß überhaupt das Ich uns nur durch sein unmittelbares Erlebtwerden bekannt sei, und eben damit verrate, daß es unserm gegenständlichen Bewußtsein unvergleichlich viel näher stehe als alles sonstige Sein. Ist es so, dann wäre das „unmittelbare Erlebtwerden" der practischen Nötigungen ja gar nichts Specifisches mehr; zumal wenn sich herausstellen sollte, daß die religiösen Nötigungen lediglich auf die Unausweichlichkeit hinauslaufen, mit welcher wir eines einfachen metaphysischen Factums inne werden, der Situation creatürlicher Abhängigkeit nämlich, in der sich unser Ich befindet; daß ferner aber die sittlichen Nötigungen wiederum nichts anderes sind, als dies, daß dem Menschen, freilich erst später, bei entsprechender Entwickelungsreife, seine religiöse Abhängigkeit noch in einer weiteren, besonders wichtigen Beziehung zum Bewußtsein kommt. Hier spielt indes schon der Religionsbegriff hinein, mit dem Lipsius zuletzt leider allzusehr Ritschl gefolgt ist, ohne jedoch seine ursprüngliche, Schleiermacher näher stehende Position ganz darüber einzubüßen. Doch diese Fragen scheiden wir von unserer jetzigen Untersuchung aus.

Umso schärfer wäre nun aber noch darauf hinzuweisen, daß Lipsius die den practischen Nötigungen entsprießende Weltanschauung teleologischer Art durch alles, was er den Ritschlianern inbezug auf ihr isolirtes Hervortreten zugibt, viel zu schroff von der „wissenschaftlich-causalen Betrachtungsweise" trennt, als daß die immer wieder verlangte und versuchte Einigung beider noch durchführbar wäre. Es tritt das aber in den erkenntnistheoretischen Erwägungen weit schärfer hervor, als in der Praxis seiner Speculation, wie wir oben bereits an der Metaphysik in seiner Dogmatik nachgewiesen haben. Als Erkenntnistheoretiker entzieht er durch die einseitige Herüberziehung des teleologischen Elementes in das „religiöse Erkennen", in der er seinen Gegnern folgt, dies Element der angeblich causalen Betrachtungsweise weit vollständiger als in der Dogmatik. Auf Ritschl'scher Seite bleibt ja wirklich für das causale Erkennen nur das rein mechanisch vorgestellte Geschehen übrig und bei Lipsius nimmt es hier den gleichen Schein an. Er gerät daher mit seinen Gegnern in die gleiche Lage, causale und teleologische Betrachtungsweise nicht vereinigen zu können, weil er, wie sie, ein mechanisch-causales und teleologisches Geschehen als beiderseits gleichzeitig und in gleichem Umfange real voraussetzt. Unter diesen Umständen ist es eine einfache Unmöglichkeit, den Gedanken zu vollziehn, daß teleologisches und mechanisches Geschehen einander sachlich getreunt aber functionell geeint realiter begleiten. Der Gedanke dieses Parallelismus kann niemals ein definitiv gemeinter metaphysischer sein. Er kann stets nur die Bedeutung haben, einem provisorischen Erkenntnisstadium anzugehören. Der Nachweis aber, daß, wenn es dann zur Frage steht, welche Art des Geschehens Realität und welche Erscheinung sei,

Digitized by Google

letzteres nur auf das mechanisch-causale Geschehen zutreffen könne, wird in anderem Zusammenhang klarer gegeben werden können.

Ebenso aber würde die Beurteilung von Lipsius' Methode, die religiösen Positionen an den metaphysischen zu controllíren, sowol was die vorgegebene Notwendigkeit dieser Controlle, als auch was die Art ihrer Durchführung betrifft, eine Erörterung des Wesens der Kategorien zur Voraussetzung haben. Auch diese kann in positiver Entwickelung einfacher gegeben werden als in einer kritischen Verhandlung.

Endlich die letzte noch ausstehende Frage: das Verhältnis der Dogmatik zur Religionsphilosophie wird gleichfalls besser bis zur endgültigen Erledigung der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Hauptfrage vertagt. Ich komme somit zunächst zur positiven Darlegung meines eigenen Standpunktes inbezug auf Erkenntnistheorie und Theologie.

Hermann Sudermann's Johannes[1]).

Der Tempel ragt über der heiligen Stadt, die Wolken seines Brandopferaltares umhüllen die festlichen Hallen. Unten auf Märkten und Straßen handelt der kluge Israelit mit mancherlei dem Gottesdienste bestimmten Waren und liest in den Momenten seiner Ruhe das Gesetz. Pilgerscharen betreten den geweihten Boden, berühmte Pharisäer stehen als ideale Gesetzerfüller im Volke, entschlossene Fanatiker streichen durch die Menge; sie werden den Dolchstoß richten auf Jeden, der das Gesetz in den Staub zu ziehen suchen sollte. Von den sadducäischen Priestern gehen Verhandlungen zwischen Tempel und Herrscherpalast, auf welche Versprechungen hin die schmachbedeckte Herodias an der Seite des Vierfürsten das Heiligtum betreten dürfte. Das ganze in tiefen Leidenschaften glühende Volksleben äußerlich ruhig, weil die unbezwingliche Legion der Römer ihre Wachthäuser in der Stadt Davids errichtet hat.

In dieses reichgestaltige, unruhvolle Leben hinein wird Johannes aus der Wüste gerufen. Unter dem freien Himmel, in der schweigenden Oede hat er geistesmächtig die ihn umdrängenden Scharen zur Buße gerufen. Erquickt durch seine Taufe haben sie in ihm den Führer gesehen in die Tage des Messias, für welche er sich den Vorbereiter genannt. Daß die treulose Gattin an der Hand ihres Schwagers den Tempel betreten soll, scheint eine ungeheure Verletzung der heiligen Ordnungen. Man ruft den starken Wüstenprediger, daß er ihr wehre. Bereit, diese Aufgabe zu erfüllen, auch in der Stadt, da das Leben seines Volkes sich als in einem Mittelpunkte zusammenfaßt, den Weg des Kommenden zu bereiten, erscheint Johannes in Jerusalem.

---

[1]) Stuttgart 1898, Cotta'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

Im ersten Acte stellen sich ihm die Vertreter der alten Gesetzesübung erfolgreich entgegen. Er weiß ihnen nicht klare Rechenschaft zu geben, was an ihrem Tun unbefriedigend und wie der Kommende geartet sei. Das Wort eines galiläischen Pilgers, daß „die Liebe größer sei als das Gesetz", ermutigt den Johannes und versenkt ihn in Nachsinnen. Er trotzt dem in den Palast einziehenden Fürsten, während die Pharisäer fliehen; das stellt ihn in der Volksliebe her. — Siegreich bleibt der Held auch noch im zweiten Acte. Herodias und ihre Tochter Salome rufen den volkstümlichen Mann in den Palast. Beide besitzen die ganze verführerische und furchtbare Macht der Weiber aus dem Hause der Herodianer. Klug und frech, herrschsüchtig und wollüstig, listig in ihren Wegen und bereit zu rücksichtslosen Taten, entfalten sie wie gleißende Schlangen ihre Furchtbarkeit und ihre Jugendschöne, den Täufer an sich zu fesseln. Würdig steht der in Mannes- und Prophetenkraft vor dem Pare. Weder die Drohungen der Mutter, noch die phantastisch glühende Liebessehnsucht der Tochter erschüttern ihn. Im Banne seiner Hoheit vermag die Herodias nicht, ihn in den Kerker zu senden. Aber einen Stachel läßt sie in seiner Seele: „Kenne ich die Menschen? Bin ich ihr gerechter Richter?" — Der dritte Act bringt die Katastrophe. In dem Schatten des Tempels hört Johannes von galiläischen Pilgern, daß Jesus lehre, man solle seine Feinde lieben. Er sah einst diesen Jesus am Jordan, er ahnt in ihm seinen größern Nachfolger. Diese Lehre von der Feindesliebe fällt fruchtbringend in seine Stimmung. Das Volk drängt den furchtlosen Mann auf die Tempeltreppe, der Herodes und Herodias nahen. Man gibt ihm einen Stein in die Hand, damit er das Zeichen zum Mord der schamlosen Fürsten gebe. Als er werfen will, überwindet ihn die Botschaft: „Du sollst deine Feinde lieben". Seiner unsicher geworden schwankt er. Herodias, wie die Schlange, nur dem Unsichern gefährlich, läßt den Volkshelden verhaften und seine Anhänger, enttäuscht durch sein Tun, lassen ihn in der Feinde Händen. — Die Gefangenschaft gestaltet sich im vierten Acte hoffnungsvoll, weil Herodes mit Behagen auf den furchtlosen und machtlosen Täufer blickt; aber daß er die an das Hohelied anklingenden, versuchenden Reden der Salome zurückweist, bringt den Täufer dem tragischen Untergang näher. Die listige, in phantastischer Sinnlichkeit glühende Tochter der Herodias beschließt, den mächtigen Mann durch Todesdrohung in ihre Arme zu zwingen. Seine wenigen Getreuen sendet Johannes zu Jesus, ihn zu fragen, ob er der Verheißene sei. — Der fünfte Act bringt die Peripetie. Vor dem römischen Proconsul und dem lüsternen Herodes tanzt Salome einen jener verführerischen antiken Reigen und stellt die Forderung nach dem Haupte des Täufers. Der erhält noch Jesu Botschaft und ist in strahlender Freude zum Tode bereit. Als er nicht um sein Leben bittet und sie sein blutiges Haupt erblickt, verfällt Salome in Wahnsinn. Herodes, scheinbar siegreich, wird durch das Halleluja der Christi Zug begleitenden Scharen und durch den Anblick des am Palast vorüberziehenden Erlösers erschüttert.

Es ist Sudermann gelungen, die Personen seiner Tragödie mit kurzen Strichen klar zu charakterisiren. Personen aus dem Volk, Römer, Fürst und Fürstinnen, Phari-

Digitized by Google

säer und Täufer sind in ihrer Eigenart, in ihren Beweggründen und Taten anschaulich gemacht. Das Drama ist richtig aufgebaut. Die Schuld des Johannes, daß er seinen Beruf, vorzubereiten, überschätzte, statt in der Wüste auf die Herzen, in der Stadt auf die Ereignisse einwirken will, ist eine Schuld, die uns sympathisch anspricht, von der wir aber bald sehen, daß sie seinen Untergang herbeiführen muß. Er geht zugrunde, weil er selbst innerlich von der neuen Wahrheit des Evangeliums überwunden wird. Den Kampf mit seinen irdischen Gegnern hätte er gestützt auf eigene Kraft, mit Hülfe seiner Anhänger bestehen können; als das Licht der neuen Lehre ihm aufgeht, erkennt und verwirft er selbst sein falsch gerichtetes Prophetentum.

Zeitungen sagen, daß die Tragödie auf der Bühne schwach wirke. Es liegt das wol in erster Linie daran, daß das Wollen des Helden nicht für das Theaterpublicum einleuchtend genug in das Licht gestellt ist. Ein solches prophetisches Gemüt, das „die Welt zu bessern und zu belehren" versucht, steht nicht nur den „Gründlingen im Parterre", sondern unsrer ganzen Gesellschaft ziemlich fern. Man muß schon in seinem geistigen Leben von den Gedanken der Schrift durchdrungen sein, um einen solchen Gegenstand auf der Bühne zu erfassen. Wir sind zu sehr gewöhnt, unsere Erbauung in der Kirche allein entgegenzunehmen und was wir dort hören, von dem getrennt zu halten, was uns sonst an geistigen Eindrücken dargeboten wird.

Man weiß, daß im Anfang die Behörden überhaupt Bedenken trugen, das Drama vor den Lampen erscheinen zu lassen. Nun, man könnte eine solche Absperrung unter katholischer Herrschaft versuchen. Da behält man die Bibel für die Kundigen allein zurück, also auch ihre Gestalten. Ist aber die Schrift in Aller Händen, so wird sie Gemeingut, in dem Jeglicher nach Verständnis ringen soll. Den Malern, welche ihre Altäre verherrlichten, hat auch die katholische Kirche die ehrwürdigen Gestalten der biblischen Geschichte frei gegeben. Lange Jahrhunderte haben dann diese die heiligen Männer und Frauen in ihrer Phantasie so gesehen, wie Raffael, Tizian und ihre Zeitgenossen sie dargestellt. Jetzt sind, namentlich in evangelischen Landen viele Maler bemüht, diese Ereignisse anders, wahrer, ergreifender wiederzugeben. In den Tagen der Renaissance malte man die Verkündigung des Engels Gabriel als ein feierliches Ereignis in vornehmer Umgebung. Die Jungfrau empfing wie eine Fürstin den Engel in schönen Palast- oder Tempelhallen und Gabriel erschien wie ein vornehmer und doch demütiger Gesandter. Rossetti hat in England die Jungfrau in einem kleinen Stübchen geschildert, wie sie, sich im langen Gewand verhüllend, ängstlich zusammengebogen auf ihrem Bette an die Wand gedrückt sitzt. Ernst steht der Gottesbote vor ihr, ihr die Lilie reichend. Tiefer, ehrfurchtsvoller Schauder vor dem großen Geheimnis zeigt sich in den starren Augen, den ernsten Zügen des Mägdleins. Diese Scene ist nicht so vornehm; aber, wenn man sich in den Vorgang hineindenkt, viel wahrer. Und das ist denn doch auch das Mühen unserer Uhde und Gebhardt. Mag das Ungewohnte ihrer Christusbilder, ihrer Apostel mannigfach Befremden erregen, wer versucht ihre Gestalten zu verstehen, wird doch einräumen müssen, daß sie Züge der Personen unserer

Digitized by Google

erbaulichen Betrachtungen sichtbar machen, die wahr und uns bis dahin so eindringlich noch nicht entgegengetreten sind.

Warum sollten wir nicht von unsern Dichtern dankbar entgegennehmen, was Maler unter uns berühmt gemacht hat. Es werden immer viele Züge von Vorgängen und Menschen, die durch so weite Zeiten von uns getrennt sind, für uns dunkel bleiben. Auch dem Dichter gelingt nicht in jeder Art befriedigende Wiedergabe. Bei Sudermann erzählt zwar Johannes das einmalige Erscheinen Jesu in der Wüste ganz mit dem wunderbaren Beiwerk der Evangelien, läßt auch das Erscheinen des Christkindes im Tempel von den überlieferten Weissagungen umklungen sein; vom Wunder selbst aber sagt er: „Noch sah ich kein anderes Wunder als die Kraft und keinen, dem es geschah, als wie die Schwäche." Das ist doch ein fremdartiges, nicht zu dem Uebrigen und nicht zu der biblischen Ueberlieferung passendes Wort. Aber mit großer Sorgfalt hat der Dichter die Johannesworte der Schrift gesammelt und mit oft höchst glücklichem Ahnen in verständlichen Zusammenhang gebracht. Warum dieser Täufer, warum er kurz vor seinem Tode seine Anhänger mit der bekannten Anfrage zu Jesus sendet, ist bei Sudermann ergreifend begründet, einleuchtender, als wir es in mancher Predigt hören.

Wir haben uns gefreut, die geographischen und historischen Darstellungen von Hepworth Dixon über das „Heilige Land" zu lesen; wir lassen uns die Phantasien gefallen, mit denen Renan die jüdische Landschaft und Beyschlag die Jugend Jesu uns zu vergegenwärtigen trachten; wir erquickten uns an der sorgfältigen Sammlung aller Einzelheiten, die Keim und Hausrath über Zeit und Leben des Erlösers zusammengetragen — warum sollten wir nicht auch daran Freude haben, daß nun einer unserer besten deutschen lebenden Dichter ein Bild der folgenreichsten Tage der Weltgeschichte auf die Schaubühne stellt. Es darf das doch nicht nur in den volkstümlichen Spielen von Ober-Ammergau geschehen. Wir werden uns doch auch noch gewöhnen können, das moderne Theater mit jenem Ernst zu würdigen, mit welchem es von den dichterischen Talenten unserer Tage betrachtet wird. Der „Johannes" Sudermann's ist ganz dazu angetan, uns dafür zu gewinnen. Weichen seine Gebilde von dem in etwas ab, was wir an den Adventssonntagen vor unserer Phantasie zu sehen gewohnt waren, so sind diese Abweichungen teilweis sehr glücklich und bereichernd; unwürdig aber ist nichts in dieser dichterischen Wiedergeburt.

Otto Eggeling.

Digitized by Google

Literatur.

Heinrich Ritter († Prediger in Potsdam), **Ob Gott ist?** Berlin bei Georg Reimer, 2. Aufl. 1896; 241 S. 2,40 M.

„Beiträge eines Suchenden auf die wichtigste Frage der Menschheit" hat der verewigte Verfasser sein Buch genannt. Sowol die Religionsgeschichte, als die Herzenserfahrung zeigt, daß die Frage nach Gott indertat die wichtigste unter allen Fragen ist, die die Menschheit bewegen. Und trotz des vielen, was dafür und dagegen geschrieben worden ist, ist sie für unser Erkennen immer noch eine offene Frage, die zu immer erneuten Untersuchungen herausfordert. Wir sind über die Zeit hinaus, wo die moderne Naturwissenschaft wähnte, allein mit ihren Mitteln eine zureichende Erklärung des Welträtsels geben zu können und die religiöse Auffassungsweise völlig überwunden zu haben. Muß man auch mit dem Verfasser die Lehre von der Entstehung sämtlicher Lebewesen aus einer gemeinsamen Urform und insbesondere die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich als eine wissenschaftliche Hypothese von hoher Wahrscheinlichkeit anerkennen, so steht doch andererseits auch fest, wie Ritter treffend nachweist, daß die Erklärung aus rein mechanischen Ursachen nicht ausreicht, um uns die Entstehung der Dinge verstehen zu lassen. Es gibt so vieles, was die mechanische Erklärung unerklärt läßt; man denke nur an die Entstehung des leiblichen und geistigen Lebens. Hieraus ergibt sich, daß der Darwinismus die Einwirkung eines zweckbewußten Willens nicht nur nicht ausschließt, sondern die Annahme einer zweckthätigen Weisheit zur Ergänzung der Welterklärung geradezu fordert. So ist denn die natürliche Schöpfungsgeschichte, die übrigens in ihren Grundzügen in dem Buche auch wiedergegeben wird, „ein Zeuge nicht wider, sondern für das Dasein Gottes", und die Aussagen der Natur selbst, wie z. B. die Einrichtung des Weltalls sowie des menschlichen Körpers, sprechen für die religiöse Betrachtungsweise. Der Mensch als denkendes und wollendes, als fühlendes und ästhetisches und endlich als sittliches Wesen bezeugt das Dasein einer nichtsinnlichen Welt und eines übersinnlichen Weltregenten. Das Zwecklose und Zweckwidrige in der Natur, sowie im Menschenleben das Uebel hebt diesen Glauben nicht auf, sondern läßt sich mit ihm vereinigen.

Der Standpunkt, den Ritter hiermit einnimmt, ist der für den modernen Theologen einzig haltbare. Es ist ein falsches Glaubensinteresse, den mosaischen Schöpfungsbericht als geschichtlichen Bericht aufrecht halten zu wollen; eine besonnene Wissenschaft widerstreitet dem Glauben nicht, und nur in der Verbindung beider ist eine geschlossene einheitliche Weltanschauung zu erreichen. Das hat Ritter in schlagender Weise nach-

Digitized by Google

gewiesen. Man wird auf diesem Gebiet nicht leicht einen besseren Führer finden, der mit religiöser Begeisterung auch eine so vollkommene Beherrschung des Stoffes, eine so klare Sprache und logische Darstellung verbindet, wie es bei dem Verfasser der Fall ist. Im Interesse der Sache ist das Buch zur Orientirung und Belehrung aufs wärmste zu empfehlen. A. Auffarth.

Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben „unter dem Kreuz". Unter Verwertung bisher unbenutzten urkundlichen Materials dargestellt von Prof. D. Ed. Simons. Freiburg i. B. u. Leipzig 1897; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 130 S.

Entstehung und Geschichte der Blütezeit der niederrheinischen deutschen Reformationsgemeinden stellt der Verfasser in drei Abschnitten dar: 1. die linksrheinischen Synoden des 16. Jahrhunderts, 2. das Gemeindeleben der deutschen reformirten Gemeinde in Köln im Lauf ihres ersten Jahrhunderts, und 3. die lutherische Gemeinde in Köln im 16. Jahrhundert. Jedem dieser Abschnitte sind Synodal-Protocolle, Prediger-Verzeichnisse, Kirchenordnungen und eine Reihe von Anmerkungen beigegeben. Auch ein Sachregister und ein solches über Personen und Orte fehlt nicht.

Nach Abschnitt 1 unterschied man in der „deutschen Provinz" der Reformationsgemeinden vier Synodalverbände, welche Klassen hießen, und von welchen eine die Kölnische Klasse war. In dieser bildeten die benachbarten Gemeinden Gruppen, die man Quartiere nannte. Wer nun die führenden Männer gewesen, welche Ordnungen man gemacht hat inbetreff der Mitgliedschaft der Synode, wie der Gang der Verhandlungen gewesen und welche charakteristischen Züge sie erkennen lassen — keine theologische Streiterei, keine Politik, keine Uniformirungs-Bestrebungen, keine bureaukratische Bevormundung — dies Alles wird in diesem Abschnitt dargelegt.

Ueber die deutsche reformirte Gemeinde in Köln wird in Abschnitt 2 zunächst mitgeteilt, daß sie in vornehmlicher Weise eine Gemeinde „unter dem Kreuz" war und besonders unter jesuitischer Verfolgung zu leiden hatte, sich dann aber unter dem Beistand der in Köln lebenden Niederländer so festigte, daß sie aus- und durchzuführen imstande war, was bei den in Abschnitt 1 genannten Gemeinden nur angeordnet blieb. Sie hatte calvinistisches Gepräge. Ihre Kirchenordnung ist allmählich aus dem Gemeindeleben hervorgewachsen. Als lebendiger Mittelpunkt aller Regungen des Gemeindelebens und nicht als bloße Verwaltungsbehörde stand an der Spitze ein Consistorium, dessen Mitglieder die Prediger und die Gemeinde-Aeltesten waren und das sich wöchentlich versammelte. Die Aeltesten waren den Predigern neben-, nicht untergeordnet. Jeder Aelteste hatte seinen Bezirk, in welchem er die Hausbesuche — besonders vor der Feier des h. Abendmahls — zu machen und bei den Taufen zugegen zu sein hatte. Auch hatte er für diesen Bezirk verschiedene Listen zu führen, in welchen die Gemeindeglieder, die Eheleute, die Kinder, die Communicanten u. s. w. eingetragen waren. Eine entsprechende Anzahl solcher Aeltesten-Bezirke hatte einen Geistlichen. Neben den Aeltesten

Digitized by Google

standen Diaconen, welche ein Collegium für sich bildeten und für die Pflege der Armen und die Sicherheit der gottesdienstlichen Versammlungen sorgten. Zum Dienst der Kranken war ein besonderer Wärter oder Wärterin angestellt. Weiter ist in diesem Abschnitt dargelegt, wie es in dieser Gemeinde bei der Abendmahlsfeier, den Eheschließungen und den Begräbnissen gehalten wurde, von wem und an wen der Katechismusunterricht erteilt worden ist, und endlich, wie woltätig sich die Gemeinde gegen andere Gemeinden erwiesen hat.

Ueber die im 3. Abschnitt behandelte lutherische Gemeinde Kölns hat sich weniger Material beibringen lassen, wenn auch die Größe der Gemeinde angegeben, eine Anzahl der hervorragenden Männer genannt, die Geschichte der Gemeinde besonders aus den Jahren 1579—85 dargestellt und ihr confessioneller Charakter beurteilt werden konnte. An der Spitze stand ebenfalls ein Consistorium, dem die Prediger und Senioren angehörten. Nach der Zahl der letzteren war die Gemeinde in vier Quartiere geteilt. Jeder Senior oder Quartier-Meister hatte Diaconen neben sich, mit denen er sich wöchentlich besprach und dem Consistorium dann berichtete, was nötig schien. Die Diaconen sorgten für die Armen und Kranken und für den Gottesdienst, erteilten den Katechismusunterricht und überwachten die Lehre des Predigers und den Wandel sämtlicher Gemeindeglieder. —

Möchte diese kurze Inhaltsangabe nicht allein erkennen lassen, daß der Verf. mit Liebe und Fleiß gearbeitet hat, sondern auch daß diese Gemeinden „unter dem Kreuz" ein hellleuchtender Beweis dafür sind, daß die Reformation einen echt religiösen und tief christlichen Geist zu erwecken imstande gewesen ist, einen Geist, in welchem der evangelische Glaube als der Schatz des Lebens erkannt wurde, den zu bewahren und mitzuteilen man sich von Gott verpflichtet wußte. Wahrlich, die neusten päpstlichen und jesuitischen Verleumdungen der Reformation haben in der Zeichnung des Lebens und Glaubens dieser Gemeinden eine neue und schlagende Widerlegung erfahren!

Möge aber auch des Verf.'s Zeugnis nicht umsonst abgegeben sein, daß die beste Verfassung einer Kirche und die durchgeführteste Organisation der Einzelgemeinden vor Verfall nicht bewahren oder aus dem Verfall retten kann, wenn doch der lebendige Geist dabei fehlt. Nicht blos die Tecklenburger Synode, sondern auch die spätere Geschichte der vorher so vorbildlichen reformirten Gemeinde zu Köln bezeugt das. Was jene Gemeinden unter dem Kreuz so fest zusammenschloß und sie so treffliche Ordnungen finden ließ, war die Freude an der Gemeinde-Wahrheit, die ihnen, den römischen Irrtümern gegenüber, als die Wahrheit galt. Auch unsere kirchlichen Verhältnisse können nicht besser werden, solange wir keine Gemeinde-Wahrheit haben, an der sich die Gemeindeglieder erquicken können und durch die sie sich in ihrem Gewissen verpflichtet fühlen. Wie soll aber eine solche Gemeinde-Wahrheit sich bilden und unsere Gemeinden von einem freudigen Geist erfüllt werden, solange sich die kirchliche Lehrweise nicht mit unsrer längst fest gewordenen Geschichts- und Weltanschauung vereinigen läßt?! So sei die Treue und der Mut jener Gemeinden uns vorbildlich, daß wir aushalten in der

Digitized by Google

Arbeit und im Kampf für die Gemeinde-Wahrheit, die heutzutage Kopf und Herz zu befriedigen vermag! Uns Theologen ist diese Arbeit von Gott zugewiesen. Die Wahrheit, welche in der Reformationszeit zu leuchten begann, ist nicht durch einen Humanisten, sondern durch den Theologen und Prediger Luther dargeboten worden. Und wenn es in einer Zeit, die sich dadurch charakterisirt, daß an der Spitze des deutschen Reichstags ein Centrumsmann steht und im Generalsynodalrat der preußischen Landeskirche einer der verblendetsten protestantischen Traditionalisten den Vorsitz führt, nicht anders geht, als daß solche Arbeit und Kampf durch Zurücksetzung, Anfechtung und Verleumdung gelohnt wird — was ist das gegen das Kreuz jener Gemeinden, die in den Turm wandern mußten, so oft ihre Versammlung verraten wurde, und deren Prediger so unsicher lebten, daß zuweilen selbst die Glieder ihrer Gemeinden ihren Aufenthalt nicht wissen durften! C. Kaufmann.

Erich Förster, Pfarrer in Frankfurt a. M., Die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt. Freiburg i. B. Verlag von J. C. B. Mohr. 1898.

Man erwartet in der vorliegenden Schrift Auseinandersetzungen zu finden derart, wie sie etwa von Tröltsch in seinen Aufsätzen über „Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen“ und „Die Selbständigkeit der Religion“ (Z. Th. K. 1893—95) gegeben worden sind, d. h. eine Untersuchung über das Verhältnis des Christentums zu der modernen Geisteswissenschaft, sofern sie den Anspruch erhebt, jenem Concurrenz zu machen. Der Titel des Schriftchens berechtigt zu solchen Erwartungen; ebenso die Veranlassung seiner Entstehung, es ist angeregt durch die in der „Christlichen Welt“ schon seit längerem verhandelten Fragen: Kann der Christ ein moderner Mensch sein? Oder zwingt moderne Wissenschaft das Christentum zu Concessionen, die ihm gefährlich sind, ja den Lebensnerv durchschneiden können? Aber recht eigentlich nur der dritte Teil der Förster'schen Schrift bringt das, was man zunächst erwartet, in bestimmter Präcisirung; der zweite nimmt eine eigentümliche Wendung, die wiederum durch den ersten bedingt ist; wir werden noch festzustellen suchen, worin jene Wendung begründet liegt.

Der Verf. geht in seinem ersten Abschnitt aus von einer Bestimmung des Wesens des Christentums. Christentum deckt sich ihm mit „Christentum im Sinne der Apostel“, speciell mit dem Kern paulinischen Christentums, den der Verf. ausgedrückt findet in Gal. 2,20: Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Darin liegt das „volle apostolische Verhältnis zu Christus“ ausgesprochen, „kräftige und umfassende Beziehung des ganzen Denkens und Wollens auf den einen Punkt“ Christus, welcher beherrschende Macht des gesamten Lebensinhaltes sein soll. Förster erhebt nun die Frage: ist dieses volle apostolische Christentum in der Gegenwart noch möglich?

Von der Seite des modernen Menschen aus, wie er ihn auffaßt, sucht der Verf. im zweiten Teile Antwort auf die gestellte Frage zu gewinnen. Eine frisch ge-

Digitized by Google

schriebene, an moderner fin de siècle-Literatur und Uebermensch-Philosophie orientirte Skizze zeichnet den Milieu-Menschen der Gegenwart. Die Beobachtungen sind außerordentlich scharf und in die Tiefe gehend, und nur zu oft muß man den pessimistischen Schilderungen beistimmen. Es wird richtig sein, daß die ethische Erkenntnis des Berufes als Motiv sittlichen Handelns Vielen abhanden gekommen ist. Es geht vielfach durch unsere Zeit „eine trotzige Angst, sich durch Anerkennung irgendwelcher Weltanschauung, sittlicher Maxime, Pflicht, binden und beschränken zu lassen". Und doch vermögen wir dem Schlußurteil Förster's nicht zuzustimmen. Es lautet: „Das Ergebnis (nämlich der den modernen Menschen bewegenden Stimmungen) ist der Verzicht auf den Gewinn einheitlicher Lebensbestimmung und bindender Weltanschauung". Nun aber ist das Christentum kein Christentum, wenn es nicht „Weltanschauung und Lebenssitte" ist, folglich „ist es unmöglich, moderner Mensch und Christ im Sinne der Apostel zugleich zu sein". — Das ist zum mindesten schief ausgedrückt, jedenfalls wird das Thema dadurch verschoben. Denn die Möglichkeit des Christentums als solche wird dadurch nicht berührt, daß die moderne Welt etwa nicht auf das Christentum gestimmt ist. Es handelt sich dann nur um eine Unreife der Welt, welche aber die theoretische Möglichkeit des Christseins frei läßt. Offenbar haben hier practische Motive, Eindrücke des Pfarramts mitgewirkt, die veränderte Fragestellung herbeizuführen. — Allein selbst von dieser Verschiebung abgesehen, können wir uns Förster's Urteil nicht aneignen. Steht es wirklich so schlimm? Ist in der modernen Gesellschaft wirklich kein Hauch des Christentums zu spüren? Gewiß gibt es solche Menschen, wie Förster sie schildert, aber wir glauben doch nicht, daß sie nun gerade die „modernen" sind, mögen sie sich noch so oft dafür ausgeben. U. E. sind die „modernen" Bewegungen in Literatur, Kunst und Philosophie erfreuliche Zeichen eines wiedererwachenden Idealismus. Wir sind über die Decadence hinaus und auf einer Stufe langsamen Aufschwungs. Die Probleme, welche unsere Literatur gegenwärtig behandelt, sind ethischer, selbst religiöser Natur, man versucht wieder die alten Fausträtsel zu lösen — ich denke an Hauptmann's „Versunkene Glocke", und was man auch im einzelnen aussetzen mag, man wird sich darüber freuen dürfen, daß ein Mann wie Sudermann die Johannesgeschichte dramatisch zu bearbeiten versuchte. Es geht durch unsere Zeit unverkennbar hindurch ein Suchen nach Idealen, nach etwas Festem und Bleibendem, man darf sich nicht darüber wundern, daß es zunächst noch an Naturmystik, Phantastik, Symbolik haften bleibt. Auch die Verehrung Nietzsche's erklären wir uns nicht etwa aus der meisterhaften Form seiner Gedanken, sondern aus der Energie, mit welcher hier klar und fest ein Ziel aufgestellt ist. Mit keckem Sprung setzt dieser „modernste" Philosoph hinüber über alle Rätsel und Fragen und nimmt seinen Standpunkt „jenseits von Gut und Böse". Hier ist kein Suchen mehr, sondern hier glaubt man gefunden zu haben. Daher der Beifall bei unserer suchenden Zeit. Für eine Zeit aber, die unter der Signatur der Sehnsucht nach Höherem steht, ist u. E. auch das Christentum möglich, sobald es nur einmal erst über sich selbst klar geworden ist. Die Schuld an der „Unchristlichkeit" unserer Zeit trägt nicht nur diese allein, sondern

Digitized by Google

zum großen Teile das Christentum selbst, wie es sich gegenwärtig darstellt. Wir denken nicht an die Orthodoxie, die sich principiell mit moderner Weltanschauung nicht auseinandersetzen will, sondern an die völlig veränderte Situation, in welche das Christentum durch die Emancipirung der Vernunft von der Offenbarung hineingestellt ist, und aus welcher es sich noch nicht zur vollen Klarheit herausgerungen hat. Kann man es der suchenden Zeit zu sehr verübeln, daß sie sich nicht dahin wendet, wo man selbst noch sucht?

Aber andererseits, ist wirklich die „Christlichkeit" wünschenswert, wie sie dem Verf. vorzuschweben scheint? Derart, daß Gesellschaft, Politik, Literatur u. s. w. gleichsam mit der Marke „christlich" versehen ist? Man muß doch wol mit dem Prädicat „christlich" sehr vorsichtig verfahren. Das Mistrauen gegen Alles, was sich ausgesprochen „christlich" nennt, ist gewiß berechtigt. Man soll Christ *sein*, es aber nicht immer zu *sagen* für nötig halten, sonst bringt man sich in den Verdacht es *nicht* zu sein. Man trifft vielfach gerade da, wo der Name Christentum gemieden wird, mehr christlichen Sinn als da, wo man ihn auf der Zunge trägt. Das Christentum reicht weiter in der Welt als sein Name. U. E. legt Förster zu viel Nachdruck auf die *äußere* Erkennbarkeit des Christen. Gewiß ist es richtig, daß im geschäftlichen Betrieb, auch in der Politik nur zu oft unchristliche Motive maßgebend sind, und es ist Christenpflicht, da für Besserung zu sorgen; aber daß gerade hier besondere Vorsicht notwendig ist, das sollte man nicht verkennen. Principiell hat das Christentum mit Fragen der Politik und Wirtschaftslehre nichts zu schaffen, und nicht ohne Grund hat man die „*christlich-sociale*" Bewegung mit Mistrauen beobachtet. Auch das von Förster zugrunde gelegte Pauluswort Gal. 2. 20 wird man schwerlich benutzen dürfen, um damit jene Geltendmachung des Christentums zu decken, wie Förster sie fordert. Paulus hat doch mehr nach der Maxime gehandelt: werde besser und es wird besser! d. h. den Individualismus mehr betont als den Socialismus, sofern er auf letzteren überhaupt reflectirt hat und nicht durch den ekstatischen Charakter seiner Theologie (den m. E. Förster S. 6 gegen Holtzmann misversteht) über sociale Nöte hinausgehoben war. Interessant ist, daß Förster's Ausführungen schließlich auf — *Rothe* hinauslaufen. Es wird zwar nicht direct ausgesprochen, aber als Ziel der Entwicklung wie sie Förster anstrebt, schwebt letztlich die Verchristlichung des Staates vor (S. 42 f.), ein Gedanke, der Rothe's Theorie vom Aufgehen der Kirche in den Staat sehr ähnlich sieht. Nur möchten wir zweifeln, ob Rothe der von Förster gewünschten Steigerung der Expansivkraft der Kirche zugestimmt hätte und nicht vielmehr von der Steigerung der Intensität des Gemeindelebens Wirkung nach außen erwartet haben würde.

Im dritten Teil wird nun die Frage nach der Möglichkeit des Christentums als solcher zur Discussion gestellt. Die Probleme erheben sich vonseiten der Geschichtswissenschaft, nicht mehr der Naturwissenschaft. Förster präcisirt sie auf die kritischen Untersuchungen über das Leben Jesu. Er betrachtet es als Verdienst *Ritschl's*, mit der Loslösung des Christentums von unterchristlichen Elementen philosophischer Art zugleich „das Unrecht und die Ueberhebung einer rein historisch-kritischen Betrachtung Jesu

Digitized by Google

hervorgehoben zu haben" (S. 53). Aber er sieht auch, daß die gegenwärtige Theologie auf dieser „Höhenlage" nicht mehr steht und bedauert das als einen Niedergang (S 61). Es wird besonders an Bousset (Herrmann, den Förster auch nennt, wird nach seiner Erklärung in der Chr. Welt 1898 Nr. 1 auszuscheiden sein) gezeigt, wie man gegenwärtig bestrebt ist, „Jesu Geltung anders als durch Glauben an Ihn zu erfassen". Es fragt sich: wird dadurch der Glaube an Jesus nicht bedroht? Man stelle zunächst die Frage: warum glaubt man an ihn? In seiner Untersuchung zeigt Förster, daß die Gründe individuell verschieden sind, er gesteht aber, daß kein einziger Grund — und der, den er für sich persönlich angibt, am allerwenigsten — gegen die gegenwärtige Kritik gesichert ist. So entsteht ein Dilemma. Einerseits macht die kritische Forschung ihr Recht geltend — und Förster will dies Recht rücksichtslos anerkannt wissen — andererseits hängt der Glaube, wenn er mit dem apostolischen sich decken will, an der Person Christi. Mit der Aufzeigung dieses Dilemmas, gleichsam mit einem großen Fragezeichen schließt die Schrift.

Förster will nach dem Vorwort ausdrücklich die Probleme nur aufrollen. Es ist zu bedauern, daß auch nicht die Andeutung eines Lösungsversuchs sich findet, ja selbst die Schwierigkeit der Lage lediglich empirisch, nicht theoretisch d. h. durch Erörterung des Wesens der Geschichtswissenschaft einer-, der Religion andrerseits aufgezeigt wird. Wir möchten zur Klarstellung dieses Verhältnisses beider zu einander auf D. Aug. Dorners' Aufsatz im Januarheft der Preuß. Jahrbücher verweisen. Man wird doch wol von religions-philosophischen Erwägungen ausgehen müssen, um das Problem der Lösung nahe zu bringen und darf sich nicht a priori auf den Standpunkt des Christentums, noch dazu des apostolischen, dessen Identität mit dem „Christentum Christi" doch zunächst problematisch ist, stellen und von da aus beurteilen. Nur weil Förster von vornherein sich das apostolische Christentum als festgeschlossene Größe setzt, konnte ihm u. E. jene Verschiebung im zweiten Teile begegnen. Auch wäre es vielleicht billig gewesen, die zu erwähnen, welche ohne Berührung mit Ritschl das in Rede stehende Problem zu lösen versucht haben, vor allem Biedermann, Pfleiderer und Lipsius. Freilich erklärt Verf. die Theologie Ritschl's nicht nur „für eine einzelne Richtung der theologischen Arbeit", sondern schreibt ihr mit Souveränetät eine solche Stellung zu „daß alles, was neben ihr noch theologisirt, nur noch eine künstlich gefristete und absehbare Zukunft hat" (S. 46)! Aber selbst Harnack hat doch anders geurteilt, wenn er die Wiederkehr des speculativen Rationalismus ankündigte (Chr. Welt 1897 Nr. 38), und zwar eine Wiederkehr „mit sieben Geistern, die keine Teufel sein werden, sondern starke und lichte Geister". W. Köhler.

Kirche, Socialdemokratie, Christentum. Gedanken zur Reform der Reformationskirche. Von einem protestantischen Geistlichen. Berlin 1897, Verlag von Florian Staude. 112 Seiten.

Das Büchlein ist frisch und flott geschrieben, in kurzen Sätzen, für jedermann verständlich. Im Unterhaltungston geht es dennoch den behandelten Fragen kräftig zu

Digitized by Google

Leibe. Ohne viel Wenn und Aber werden veraltete Vorstellungen mit einigen durchschlagenden Hauptgründen abgetan und berichtigte an ihre Stelle gesetzt. Für solche Schriften besteht ein Bedürfnis; denn über vieles, was unter wissenschaftlichen Theologen selbstverständlich ist, sind die Gemeindeglieder gar nicht oder nur unklar unterrichtet, so daß auch den vorurteilsfreien unter ihnen eine allseitig begründete Gesamtanschauung meist abgeht.

Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die „Reform der Reformationskirche", und er erschöpft diesen Gegenstand nicht. Denn, wie der Haupttitel es anzeigt, er confrontirt die Kirche mit der Socialdemokratie, deren feindliche Stellung zum Christentum er erklären und als unberechtigt nachweisen will. Der Kirche wirft er vor, sie halte es mit dem Capital, wie ihr Gebüren-, Pfründen-, Anstellungswesen, ihre Abhängigkeit von den Besitzenden, ihre Rücksicht- und Parteinahme für diese, ihre schwächliche Haltung gegenüber den Bestrebungen zur gründlichen Beseitigung des Elends es beweise. Dadurch wie durch das Festhalten an einer unhaltbaren Weltanschauung schädige sie das Evangelium in den Augen der Socialdemokratie. Im zweiten Teil wirft er der Socialdemokratie vor, sie verwechsele das Christentum mit dem Kirchentum; sie befinde sich im Irrtum bezüglich der Lehre Jesu und des Neuen Testaments über die Würde der Frau und über den Wert irdischen Wolseins; ihr Atheismus beruhe auf einem falschen Gottesbegriff und auf der irrigen Meinung, daß der Gottesglaube das Trachten nach Verbesserung der Lebenslage niederhalte, daß ferner der materialistische Kampf ums Dasein den wirtschaftlich Schwachen zum Siege helfen könne, und daß ein glückliches Zusammenleben der Menschen ohne die Anerkennung sittlicher Gesetze denkbar sei. Hinsichtlich der Gleichberechtigung der Frau, auch (was ein besonders schwacher Punkt ist) hinsichtlich der Lösbarkeit der Ehe, insbesondere hinsichtlich der Parteinahme für die Armen, der Opferfreudigkeit und des Gegensatzes zum Mammon bestehe viel Uebereinstimmung zwischen Socialdemokratie und Christentum; der Idealstaat der ersteren treffe mit dem vollendeten Gottesreich des letzteren imgrunde zusammen.

Der Verfasser beurteilt die Kirche und ihre geschichtlich gewordenen Zustände mit Strenge, die Socialdemokratie und ihre Irrwege und Phantastereien mit Nachsicht. Diesem Fehler verfällt er in dem Bestreben, einerseits für die Socialdemokratie mehr Verständnis zu erwecken, andererseits die Kirche zur Buße zu rufen. O. Lorenz.

In seinem Beitrage zu diesem Heft hält sich der Herausgeber verpflichtet, vor allem auf den Theologischen Jahresbericht hinzuweisen, dessen 16. Band (mit der Uebersicht über die Literatur des Jahres 1896) schon am Jahresschluß vollendet vorlag, 50 Bogen stark ohne das Registerheft, das uns noch nicht zu Gesicht gekommen ist. Die letzte (4.) Abteilung: Practische Theologie und kirchliche Kunst haben bearbeitet Dr. Marbach jun., D. Ehlers, D. Woltersdorf, Lic. Kind, Lic. Everling, Dr. Hasenclever und D. Spitta. Die Redaction führt jetzt Prof. D. Holtzmann's Mitherausgeber Prof. D. G. Krüger in Gießen. Vor einem Jahrzehnt, als der Theol. Jahresbericht ohne das Register erst 33 Bogen umfaßte, schrieb Lic. Stölten in der Prot. KZ. dar-

Digitized by Google

über: „Meines Wissens gibt es kein zweites Werk, welches eine so umfassende Umschau über die gesamte während eines Jahres erschienene theologische und in die Theologie einschlagende Literatur gewährte, wie dieser Jahresbericht. Er beschränkt sich ja nicht auf einzelne Disciplinen der Theologie, sondern umfaßt sie alle; beschränkt sich nicht auf die eigentliche theologische Literatur, sondern zieht herein, was von anderweitigen Studien und Schriften, sprachlichen, geschichtlichen, philosophischen für den Theologen von Bedeutung sein kann. Bildet die deutsche Literatur den Mittelpunkt, so wird doch auch die ausländische nach Möglichkeit berücksichtigt, besonders die englisch-amerikanische, niederländische, nordische. Mit Aufmerksamkeit wird das literarische Leben der gesamten evangelischen Kirche verfolgt, wie es in allen Ländern und Zungen, in allen Kirchen, Secten und Richtungen zur Erscheinung gekommen ist. Dadurch gewinnt der „Jahresbericht" — man darf wol sagen — einen ökumenischen Charakter."

Wir können dies Urteil auch im Hinblick auf den neusten, viel umfangreicheren Band des „Jahresberichts" nur bestätigen und den Herausgebern von Herzen wünschen, daß ihr höchst verdienstliches, ja allen Theologen unentbehrliches Unternehmen im In- und Ausland mehr Verbreitung finden möge. Den protestantischen Theologen französischer Zunge wurde das Erscheinen des 16. Bandes in der letzten Nr. der Annales de bibliographie théologique vom 15. Jan. d. J. zwar kurz mitgeteilt, das Werk aber irrtümlich „Theologischer Literaturbericht" genannt. Ein Unternehmen dieses Namens erscheint bekanntlich in Gütersloh. Da beide aber doch gar zu verschieden an Wert sind, sollte die Redaction der Annales ihr Versehn berichtigen und den Theologischen Jahresbericht ihren Lesern unter seinem wahren Namen empfehlen. Neben der sehr knapp bemessenen Notiz über den Holtzmann-Krügerschen Jahresbericht nimmt sich D. Lobstein's ausführliche Verherrlichung der Christl. Welt in derselben Nr. der Annales (p. 9—14) recht eigentümlich aus.

Bugenhagen's gute Gewöhnheit alljährlich ein festum translationis bibliorum zu feiern, zeugt von seiner Erkenntnis des hohen Werts der Bibelübersetzung, insbesondere jener Bibelverdeutschung, die nach Marheineke's schönem Worte nicht ohne lebendige Bewegung des nämlichen göttlichen Geistes, der ihre Urschrift durchweht, zustande gekommen ist. Daß Luther nicht eine wortgetreue kritische Uebersetzung geben, sondern eine deutsche Volksbibel schaffen wollte, wissen wir aus seinem eignen Munde. Aber so hoch wir auch sein Meisterwerk schätzen — selbst sehr conservative, doch zugleich sachkundige Verehrer der Lutherbibel müssen anerkennen, daß ihr das Gepräge ihrer Entstehungszeit in nicht geringem Maße aufgedrückt ist. Und daß die Lutherbibel heutzutage in deutsch-protestantischen Landen nicht mehr ein vielgelesenes Haus- und Volksbuch, sondern fast nur noch das officielle Kirchen- und Schulbuch ist, werden wenige bestreiten. Die im Auftrage der Deutschen evang. Kirchenconferenz in beinahe 30jähriger Arbeit revidirte Lutherbibel (Halle a. S. 1892) kann diesem Uebelstande schwerlich abhelfen. Sie, die sich selbst (Vorwort S. X) „ein Werk der Mitte" zwischen gegensätzlichen For-

Digitized by Google

derungen nennt, hat schon in der sprachlichen Bearbeitung viel zu wenig Rudolf v. Raumer's Mahnung beachtet: „Fürchte man doch nicht, das Wort Gottes zu alltäglich zu machen, wenn man es den Sprachformen der Gegenwart annähert!" Für den kirchlich-cultischen Gebrauch mag man es zur Not rechtfertigen, daß von dem „ehrwürdigen Rost" der Lutherbibel so viel conservirt worden ist. Hat doch auch De Wette bei häuslicher Andacht nicht seine eigne Uebersetzung, sondern die Lutherbibel gebraucht. Aber die ängstliche Mehrheit der Revisionscommission, die von der Beseitigung jenes Rostes eine „Zerstörung der Hoheit und Würde" der Lutherbibel fürchtete, hat nicht bedacht, daß eben jene Würde, jene Höhe gar manchem die Vertrautheit mit dem altheiligen Buch erschweren mußte, dessen zahlreiche zweifellose Uebersetzungsfehler furchtlos zu bessern doch protestantische Pflicht war.

Heut erinnern sich vielleicht nur noch wenige, daß D. Emil Zittel nach der verdienstlichen, aber in der Erklärung des Römer- und Galaterbriefes allzu academisch gehaltenen „Protestantenbibel" vor 14 Jahren in einem offenen Schreiben an den Berliner Delegirtentag des Deutschen Protestantenvereins zu gerechtem Nachruhm dieses vielgeschmähten Vereins, vor allem aber zu Gottes Ehre und unseres Volkes Heil eine möglichst vollkommene Uebersetzung und literargeschichtliche Erklärung der ganzen Bibel in edler Volkstümlichkeit von einer Vereinigung freier protestantischer Theologen auf Katheder und Kanzel verlangt hat. Es ist leider nicht dazu gekommen, so sehr auch die Lösung dieser Aufgabe ebenso wie die Verbreitung einer volkstümlichen christlichen Apologetik höherer Ordnung eine Ehrensache des Deutschen Protestantenvereins gewesen wäre. Einen willkommenen Ersatz bot die zur selben Zeit von D. Zittel in Gemeinschaft mit den beiden badischen Dichtertheologen Adolf Schmitthenner und Albrecht Thoma und dem jetzigen Wiesbadener Pfarrer Veesenmeyer bearbeitete Familienbibel des Neuen Testaments, die in geschickt durchgeführter Berichtigung und sprachlicher Erneuerung des überlieferten Luthertextes sowie in geschichtlichen Einleitungen und kurzen Sacherklärungen Vorzügliches leistete, aber etwas unhandlich und für ein deutsches Lesepublicum — zu teuer war. Deshalb gab sie der Verf. nach einem Jahrzehnt in vollständiger Umarbeitung neu heraus unter dem Titel: „Die Schriften des Neuen Testaments", dem deutschen Volke übersetzt und erklärt von D. Emil Zittel (Karlsruhe 1894, G. Braun'scher Verlag). Der Unterzeichnete, der zu seiner Freude dabei mithelfen durfte, kann bezeugen, daß sich D. Zittel ernst bemüht hat, den treuherzigen Volkston Luther's soweit möglich treu zu bewahren und in den jeder neutestamentlichen Schrift vorangeschickten Einleitungen und den erklärenden Anmerkungen alles zum Verständnis Erforderliche deutlich und deutsch zu geben.

Immerhin konnte ein geistesfreier, gelehrter und sprachgewandter Theologe nun noch den Versuch wagen, „den ehrwürdigen Rost der Lutherbibel ganz zu tilgen, um an seine Stelle die Politur des modernsten Schriftdeutsch zu setzen" (Revid. Bibel v. 1892, S. X) und Einleitungen und Anmerkungen auf das Unentbehrlichste zu beschränken. Der Hamburger Pastor Curt Stage hat diesen Versuch auf Veranlassung der Reclam-

Digitized by Google

schen Verlagsbuchhandlung zu Leipzig unternommen und in seinem dort jüngst erschienenen Buche „Das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart" aufs glücklichste durchgeführt. Die gewissenhafte Sorgfalt und Sauberkeit seiner Arbeit verdient uneingeschränkte Anerkennung[1]), auch wenn man der Stage'schen Uebersetzung und Erklärung nicht in jeder Einzelheit zustimmen kann. Was unlängst ein schweizerischer Pfarrer (bei A. Kappeler, Die schweizerische Bibelübersetzung neu beleuchtet, Zürich 1898 F. Schultheß) als erste Forderung an eine Bibelübersetzung bezeichnet hat: „daß sie deutsch sei, in einem Deutsch geschrieben, wie man es heutzutage spricht; und unserm jetzigen Sprachgefühle ist nicht nur und vor allem die Form, sondern wo es nötig ist auch der inhaltliche Ausdruck anzupassen; man darf vor einer Uebertragung, einer gelegentlichen Paraphrase nicht zurückschrecken" — das hat Curt Stage in seiner Uebersetzung mit den ihr selbst in kleinerer Schrift eingefügten erläuternden Zusätzen auf dem einfachsten Wege erreicht. Das andere Verlangen desselben deutsch-schweizerischen Amtsgenossen: „Aus einem griechischen Tempel muß ein gotischer Dom werden" läßt er freilich unerfüllt, denn seine Sendung geht doch wol zunächst an das profanum vulgus der unbewußten Christen, das sich dem herrschenden Kirchentum entfremdet fühlt oder von ihm zurückgestoßen wird, und dem dürfte ein Profanbau sicherlich anheimelnder erscheinen als ein gotischer Dom. Dieser allen geöffnete Profanbau aber zeigt durchweg edlen Stil; das schlecht-moderne Schlagwort „unentwegt" z. B., das uns in der neusten officiellen Uebersetzung des N. T. und der Psalmen eines stammverwandten Landes aufgestoßen ist, haben wir bei Stage nicht gefunden.

Mit Recht hat der Verf. zur Verdeutlichung die kurzen Zusätze im Text bevorzugt, die als solche durch den Druck, nicht durch Klammern kenntlich gemacht sind. Manche von diesen Erläuterungen erscheinen uns entbehrlich, z. B. Matth. 12, 1: „die Körner" oder Jac. 1, 13: „von den Menschen". Dagegen wäre z. B. bei den „Talenten" (Matth. 25) für den unkundigen Leser ein kurzer Hinweis auf die Anmerkung zu Matth. 18 wünschenswert.

Die Kürze der Einleitungen rechtfertigt Stage damit, daß ja die Reclam'sche Universalbibliothek in Emil Zittel's „Entstehung der Bibel" (5. Aufl. 224 S. geb. 80 Pf.) für weitere Orientirung ein vortreffliches und bequemes Hülfsmittel an die Hand gibt. Seine eignen Einleitungen sind sehr knapp gehalten, zeugen aber von Sachkenntnis, Besonnenheit und Freimut und halten sich fern von jener rückläufigen Harnack'schen Bewegung zur Tradition, über die sich mit allen Gegnern der Kritik des großen Tübingers besonders D. Beyschlag freut, der freilich „den namhaftesten der lebenden deutsch-evangelischen Theologen" in der Ausführung „zuweilen am unrechten Orte conservativ und am unrechten Orte radical" findet (vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1898 1. Heft: „Drei Evangelienforscher der Gegenwart" vom Herausgeber D. A. Hilgenfeld).

---

[1]) wie sie ihm soeben auch Lic. Dr. Hanne in der Februar-Nr. der Prot. Flugblätter ausgesprochen hat.

Digitized by Google

Diese 36 Bogen starke Stage'sche Uebersetzung des Neuen Testaments kostet in Ganzleinenband 1 Mark 50 Pf. Der billige Preis und der Fundort — Relam ist ja jeder kirchlichen Bekehrungsabsicht unverdächtig — läßt hoffentlich manch einen nach diesem Neuen Testamente greifen, der für die wolgemeinten Bemühungen unserer Bibelgesellschaften keine Neigung und für ihre Texte kein Verständnis hat. Der Pfarrherr von Kappel am Albis, der zugleich theologischer Docent in Zürich ist, redet in seiner Beleuchtung der schweizerischen Bibelübersetzung sehr resignirt von der vielleicht einmal kommenden Zeit, da „die Bibel in irgend einem modernsten Gewande für lange die größte Wirkung ausübt". Wir würden uns freuen, wenn der so tüchtigen und dankenswerten Arbeit unseres Hamburger Freundes bald dieser Tag der Ernte käme. Einstweilen darf er den Widersachern, an denen es seinem kühnen Versuche einer Uebersetzung des N. T. in die Sprache der Gegenwart nicht fehlen wird, das schon erwähnte gut protestantische Wort Rudolf v. Raumer's entgegenhalten: „Fürchte man doch nicht, das Wort Gottes zu alltäglich zu machen, wenn man es den Sprachformen der Gegenwart annähert!"

J. W.

J. H. von Wessenberg, dieser wahrhaft christlich und deutsch gesinnte katholische Theologe und Kirchenmann, ward genau vor einem Jahrhundert Domherr in Konstanz. Seiner Berufung zum Coadjutor (1814) wurde die päpstliche Bestätigung ebenso versagt, wie 3 Jahre später seiner Wahl zum Bistumsverweser. Die neueste Schrift über Wessenberg (Heidelberg bei Hörning 51 S. 40 Pf.) empfiehlt Kirchenrat D. Zittel den Lesern der Karlsruher Ztg. also:

In einer außerordentlich anziehenden, verständlichen und dabei sehr präcis geschriebenen Darstellung Wessenberg's liegt nun ein klares, kurzes und höchst anmutiges Lebens- und Zeitbild vor uns. Es eignet sich in gleicher Weise für den Protestanten, Katholiken und Altkatholiken, denn es gibt ohne überflüssiges oder parteiisches Raisonnement ein klares, helles Bild der Zeit und des Wirkens dieses edeln und vielgeliebten Mannes. Der Anfang unseres Jahrhunderts erscheint hier in religiöser Beziehung wie ein freundlich lichter Morgen, an dem der katholische Bischof und der evangelische Prälat in der neugeschaffenen Ersten Badischen Kammer einträchtig und wahrhaft brüderlich miteinander im Interesse der religiösen Aufklärung und sittlichen Hebung des badischen Volkes arbeiteten. Heute sehen ja freilich Viele auf jene für uns längst verlorene „Kindheit" unseres religiösen Volkslebens im Anfang dieses Jahrhunderts mit großem Selbstgefühl zurück. Aber Anderen erscheint es wol, wenn sie auf die heutigen Zustände schauen, daß wir dagegen in einer trüben Abendzeit leben und daß vielen von den „berühmten" confessionellen Wortführern unserer Tage jenes Wort des Heilandes gelten dürfte: „Wenn ihr nicht werdet wie diese Kinder, so werdet ihr gar nicht in das Reich Gottes kommen". Der Verfasser dieser interessanten Schrift, die eine Fortsetzung der im gleichen Geist geschriebenen „Bilder aus der Geschichte der evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens": „Das Zeitalter Karl Friedrichs" und „Das Reformationsjubiläum von 1817 und die Union" (beide von D. E. Zittel) bildet, ist der (an die Stelle Rohde's, des Nachfolgers von G. Längin) nach Waldkirch beförderte Karlsruher Pfarrverwalter Lic. Karl Kühner. Sein Büchlein empfehlen wir als einen rechten Friedensgruß allen denen, welche unser badisches Vaterland und die wahre Religion der Liebe und des Glaubens zu schätzen wissen.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Christentum und moderne Cultur.

Ueber die moderne Cultur und ihre Ablösung vom Christentum enthält das unlängst erschienene Buch des für die Religion Jesu wahrhaft begeisterten Züricher Philosophen Kreyenbühl[1]), der in der Geschichte der Religion den Schlüssel für das Verständnis der allgemeinen Geschichte findet, sehr wertvolle kritische, nur etwas rednerisch breit gehaltene Ausführungen, deren Gedankengang, meist im Anschlusse an des Verfassers Worte, im folgenden herauszuheben unsere Absicht ist, da Kreyenbühl's Schrift die verdiente Verbreitung und Beachtung bisher leider nicht gefunden hat.

Das Wesen des modernen Geistes ist vor allem durch sein Verhältnis zu den religiösen, zu den christlichen Lebenswerten bedingt. Als Christen sprechen wir die Erfahrung aus, daß uns im Christentum der höchste Lebenswert zuteil wird in Tatsachen und Wahrheiten, die sich ausschließlich auf das Heil des Menschen beziehen, auf seine Erhebung zu einer vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, dem Urheber alles Heils, und damit zu einem Leben von unermeßlichem Wert. So sagt Christus: suchet vor allem das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; sein ganzes Leben war Religion, in Lehre, Wirken, Leiden und Tod die vollendete Gemeinschaft mit Gott bewährend. Somit ist nur der ein Christ, der in seinem ganzen Leben sich vom Christentum als der höchsten Norm leiten läßt, alle Rücksicht auf blos zeitlich-irdische Vorteile jenem obersten Wertmaßstab unterordnet. Demgegenüber liegt die Lebensnorm des modernen Geistes in der Ueberzeugung, daß die Menschheit den vollkommenen Wert ihres Lebens allein durch eine fortgesetzte Steigerung der gesamten menschlichen Culturarbeit erreichen könne; die Menschheit hofft aus eigner Kraft ein irdisch-diesseitiges Culturglück zu gewinnen, von allen religiösen Ueberzeugungen und Lebenskräften absehend. Wie geringen Einfluß räumt z. B. die Wissenschaft der christlichen Lebensnorm ein! Unerträglich der ewige Zwiespalt zwischen Theologie und Philosophie: die Theologen weisen meist nicht in der Substanz des Christentums selbst den Grund einer allumfassenden Welterkenntnis nach; die Philosophen träumen meist vom Phantom eines absoluten, glaubensfreien Wissens. Die Naturwissenschaft hegt den Irrwahn, sie sei imstande, die letzten Fragen des Daseins zu beantworten. Dem wissenschaftlichen Betriebe überhaupt fehlt die Einsicht, daß dem Menschen das Wissen schadet, wenn damit nicht eine Höherbildung der ganzen sittlichen Persönlichkeit Hand in Hand geht. Die Philosophie der Gegenwart hat in der Regel

[1]) Dr. Joh. Kreyenbühl, Die Notwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform. Freiburg i. B. und Leipzig 1896, J. C. B. Mohr. Vgl. die eingehende Würdigung der Kreyenbühl'schen Schrift von D. Emil Sulze im letzten Jahrgange der Protestantischen Kirchenzeitung.

Digitized by Google

nur noch Geringschätzung für die großen religionsphilosophischen Denker aus der Zeit des deutschen Idealismus, die es seit der Reformation zum erstenmal versucht haben, die Substanz der positiven Religion zu den Gründen des Wissens und zur Totalität des menschlichen Lebens in eine innere Beziehung zu setzen. Die religiöse Wirklichkeit wird oft entweder als unerkennbar oder gradezu als Selbsttäuschung hingestellt. Wol redet man von einer Pflege der Religion der Humanität, aber diese Religion besteht grade darin, den Menschen ganz auf die Ziele einzuschränken, die ausschließlich in diesem irdisch-diesseitigen Cultur- und Gesellschaftsleben Geltung haben. — Auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung aber sehen wir den modernen Geist, wenn er in dem ungeheuren System der technischen und wirtschaftlichen Arbeit den stolzen Bau des irdischen Culturglücks aufzurichten trachtet. Die Bewältigung der Naturkräfte für Arbeitsleistungen im Dienste des Menschen, in der Technik, in der Ausbildung der Verkehrsmittel, in der Industrie, im Welthandel, im Geldverkehr und Gelderwerb, in der Steigerung der Lebensbequemlichkeiten, im Kampfe gegen die Feinde des irdischen Daseins, Krankheit und Tod, in der socialen Frage und in den Versuchen, die Interessen der verschiedenen wirtschaftlichen Erwerbsklassen friedlich oder gewaltsam miteinander auszugleichen — hier ist der eigentliche Tummelplatz des modernen Geistes. Nun besteht das Christentum nicht im Gegensatz zwischen Religion und Weltleben, von culturfeindlicher Askese und culturfreundlicher Arbeit; vielmehr begründet es allen wahren Fortschritt und die höchste, geistige, sittliche, religiöse Cultur der Menschheit. Der Gegensatz beginnt erst da, wo der moderne Geist die Lebensnorm des Christentums völlig außer Acht setzt. Welche fast unübersteiglichen Schwierigkeiten treten nun da dem religiösen Geiste entgegen, wenn er vom Menschen das ihm gebürende Recht fordert, und wieviel größer sind diese heut geworden als zur Zeit Christi oder auch noch Luther's. Dem modernen Menschen zeigt die Naturwissenschaft eine entgötterte Welt, die Technik eine Welt seelenloser Maschinen, die Arbeit macht ihn selbst zur Maschine, die Not lähmt die Flügel seines Geistes, die Jagd nach dem Glücke verschlingt all sein Streben. Vergeblich redet die Religion von Mysterien des Göttlichen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, zu denjenigen, die nur das glauben, was sie mit Händen ergreifen, berechnen oder in Krafteffecte und Arbeitsleistungen umsetzen können. Die Predigt vom Kreuze ist dem modernen Menschen ein Aergernis und eine Torheit zugleich.

Das Christentum ist ein individualistisches und socialistisches Evangelium zugleich. Es anerkennt in jedem Menschen einen göttlichen Funken. In der Ungleichheit der irdischen Schicksale verkündet es die Gleichheit göttlichen Ursprungs, die Gleichheit der Schuld und die einer überirdischen Bestimmung. Es erhält dem Menschen den Anspruch, seine Persönlichkeit, erfüllt von der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, vor aller Welt und den andern Individuen zur Geltung zu bringen. Der moderne Geist ist einer solchen Entfaltung des persönlichen Lebens nicht hold, trotz des Cultus des Genius. Er liebt die Mittelmäßigkeit, das geistige Nivellement, den Cultus der öffentlichen Meinung, die Rücksicht auf alle Welt. Unsre Zeit ist darum die classische Zeit der

Digitized by Google

Vereins-Individuen, die nichts für sich selbst bedeuten. Vor dem christlichen Geiste bist du nur soviel wert, als du ein reines Herz, eine opferwillige Gesinnung hast. Vor dem modernen soviel, als du scheinst, als du alle höhern Ueberzeugungen der Mittelmäßigkeit, der allgemeinen Nullität geopfert hast. Das Christentum ist die Religion der Liebe. Der moderne Geist ist unendlich arm an wahrer Liebe, weil Liebe nicht das Ihre sucht, demütig und bescheiden ist, lieber gibt als nimmt, weil sie aus Gott stammt, der die Liebe ist. — Und wie steht es endlich mit der Frage, die der Tod auf unsere Lippen legt: ob es Werte gibt, die an diese Form irdischen Daseins nicht gebunden sind? Das religiöse Motiv, das in dem Tode selbst eine Tatsache von religiöser Bedeutung erkennen lehrt, die zum Glauben an eine Umwandlung des menschlichen Lebens führt, hat für den modernen Geist seine Wirksamkeit eingebüßt. — Mit der Beseitigung der religiösen Lebensnormen gelten nun für den modernen Geist andere Maßstäbe. Es ist christlich, den Menschen nach dem Maße der Opfer zu messen, die er dem Eigennutz abringt; der moderne Mensch entscheidet sich vor allem nach dem Motiv des eignen Nutzens. Es ist christlich, die Reinheit der Gesinnung zu ehren, auch wo die äußeren Erfolge ausbleiben; modern, die Erfolge, auch die durch Gesinnungslosigkeit erkauften, anzubeten. Das Christentum schätzt am Menschen die treue Pflichterfüllung im bescheidensten Kreise; der moderne Geist verlangt ein auffälliges Auftreten. — Das Erdenglück ist das Ideal des modernen Geistes, sein Gott und sein Himmel; mit ihm versinkt sein Leben, wie ein Feuer in sich zusammensinkt. Dem christlichen Geiste ist dies Dasein aufgenommen in eine Geschichte des Geistes, deren Ziele wir jetzt und hier nur wie durch einen Spiegel im Rätsel schauen. Dem modernen Geiste schrumpft das Dasein zu einem Augenblicke zusammen, der entflohen ist, bevor wir erfahren haben, daß er unser war. Dem christlichen dehnt sich der Augenblick in unermeßliche Weiten aus, in denen das Leben steigend an Sein und Inhalt gewinnen muß.

Wer hat nun Recht? Der moderne Geist, wenn er die christliche Lebensnorm für eine überwundne Entwicklungsstufe erklärt? Ist des Christentums Forderung falsch, nur das als einen wirklichen Fortschritt anzusehen, was die Menschheit immer tiefer in den Heilsproceß einführt — oder die des modernen Geistes, die Fortschritte der Humanität auf dem Wege einer religionslosen Cultur zu erzielen? Falsch wird diejenige Forderung sein, die durch die wirkliche Entwicklung der Menschheit als Täuschung erwiesen wird: der Culturproceß, im Sinne des modernen Geistes durchgeführt, entfernt die Menschheit immer weiter von ihrem wahren Endziel. — Hiermit wird zunächst keineswegs in der modernen Menschheit ein Fortschritt über ihre früheren Lebensstufen hinaus geleugnet, ein Fortschritt auf dem Gebiete des Staats, der Naturwissenschaft, des Handels, der Industrie und Technik, der Gesundheitspflege, der Wissenschaft und des religiösen Bekenntnisses, der Kriegführung und des völkerrechtlichen Verkehrs, der allgemeinen Bildung, der Kunst und Philosophie, ein weltbürgerlich-humanistischer durch die Oeconomie des Weltverkehrs bedingter Zug. Aber deshalb gilt noch nicht die Meinung der Culturoptimisten, daß in der Verlängerung dieser Fortschrittslinie

Digitized by Google

der Höhepunkt der menschlichen Entwicklung, wahres Glück, zu finden sei. Wenn das Wesen der modernen Humanität in der Erzeugung solcher Lebensformen besteht, die gleichzeitig die von Natur bestehenden Ungleichheiten des menschlichen Wesens mildern und andrerseits der geistigen Eigenart der Persönlichkeiten in höherm Grade zu ihrem Rechte verhelfen, so wirkt doch stark hierbei der religiöse Geist mit. Die Reformation, d. h. die Wiedergeburt des christlichen Geistes, hat gegenüber dem Priesterstaate den Laienstaat ermöglicht und so die gemeinsame Herrschaft des Rechtes über alle Bürger begründet. War dies zumteil nur durch gewaltsame Staatsumwälzungen möglich, so ist hieran der Widerstand der mit der alten Kirche verbündeten Despotie und Oligarchie schuld. Der freie Humanismus der neuern deutschen Literatur und Philosophie hat die Uebereinstimmung des christlichen Heilsglaubens und des philosophischen Theismus angebahnt, nicht ohne Mitwirkung des reformatorischen ethisch-christlichen Geistes. Und die sociale Frage der Gegenwart, sie ist nichts anderes, als der Complex der Bestrebungen, gemeinsame Lebens- und Besitzverhältnisse herzustellen und jedem Menschen die Möglichkeit zu schaffen, Mensch auch im geistigen und göttlichen Sinne zu sein. Der wahre Socialismus ist christlicher Art; als Geist ethischer Liebe richtet er sich gegen die Selbstsucht als die Wurzel des brutalen wirtschaftlichen Individualismus. Der religiöse und christliche Geist ist also bei der Arbeit am Webstuhl der Zeit, sofern sie berechtigte Ziele verfolgt, wesentlich beteiligt.

Ferner aber versteht der Culturoptimismus überhaupt das wahre Wesen des menschlichen Fortschritts gar nicht. Wir können nicht behaupten, daß, wie auf vielen Gebieten, so auch auf dem religiösen und sittlichen ein beständiger Fortschritt zu bemerken sei. Das religiöse Leben ist vielmehr in einer Periode tiefen Verfalls angelangt; Aberglaube und Unglaube charakterisiren die Haltung des öffentlichen Geistes insachen der Religion. Die Fortschritte auf sittlichem Gebiet, die im wesentlichen auf religiöse Impulse zurückgehen, sind nicht das Product eines Fortschrittsmechanismus, der in der Menschheit unausweichlich das Höhere produciren soll. Alle großen socialen Maßnahmen schöpfen ihre Kraft nicht aus den Darwin-Spencer'schen Evolutionstheorien, sondern aus dem christlichen Geiste der erlösenden Liebe. Der Evolutionist, der den religiösen Factor eliminirt, muß anerkennen, daß in dem sogenannten Fortschritte auch Alles das liegt, was den Fortschritt aufhebt, d. h. daß sein Fortschrittsbegriff sich selbst widerspricht. Der Fortschrittsenthusiast huldigt nun freilich jenem ruchlosen Optimismus und ethischen Laxismus, der die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit im religiös-ethischen Heilsproceß der Vergötterung der Natur oder allgemeiner Formeln und Theorien, kurz einem falschen Pantheismus, opfert. Aber die Wirklichkeit des menschlichen Lebens zeigt, daß gerade die Fortschritte selbst wieder zu einer Quelle von Uebeln werden, daß die Entwicklung der modernen wirtschaftlichen Arbeit mehr Menschenopfer verlangt als die blutigsten Kriege. Die Ansammlung der industriellen Arbeit in großen Mittelpunkten, die Bevölkerungszunahme in den Städten mit ihrer Wohnungsnot, mit der Zunahme des Proletariats und Verbrechertums, der Arbeitslosigkeit und Genußsucht ist eine nie versiegende

Digitized by Google

Quelle von Uebeln aller Art. Die ganze socialpolitische Gesetzgebung und ein großer Teil der privaten Liebestätigkeit ist nur darauf gerichtet, die Wunden zu heilen, welche die moderne Culturentwicklung dem menschlichen Geschlechte schlägt. Auch die wirklichen Culturfortschritte, die dem Dasein neue Werte einfügen, befriedigen niemals den Menschen vollkommen, da nach psychologischem Gesetz die Befriedigung eines Bedürfnisses der Abstumpfung, d. h. einer gewissen Entwertung, unterliegt, die dann den Wechsel und die Steigerung der Bedürfnisse zur Folge hat. Hat es also ein Mensch darauf abgesehen, in der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse sein Glück zu suchen, so muß er, statt glücklich, nur immer blasirter und unzufriedener werden. Viele Selbstmorde sind eine unmittelbare Folge unsrer Cultur, die immer neue Bedürfnisse erzeugt und die vorhandenen steigert, aber nicht in demselben Maße zu befriedigen vermag. Auch die allgemeine Klage über die zunehmende Genußsucht der Volksmassen beruht hierauf. Es ist kein Fortschritt, wenn mit jedem Schritte vorwärts auch das Ziel, die Befriedigung, weiter hinaus gerückt wird. — Die Aussicht auf die Verwirklichung des irdischen Culturglücks wird nicht wesentlich begründeter, wenn wir die Entwicklung der Wissenschaft und Kunst hinzunehmen. In Rousseau's bekannter Anklage der Wissenschaften und Künste liegt doch die Wahrheit, daß alle Fortschritte der wissenschaftlichen, ästhetischen, künstlerischen, literarischen Bildung das menschliche Glück nicht begründen. Denn abgesehen davon, daß die Höhepunkte der wissenschaftlichen und künstlerischen Production nur einem kleinen Teile des Volkes zugänglich sind, und daß Wissenschaft und Kunst alle die aus dem bösen Willen entspringenden Uebel nicht mindern können, ist es Tatsache: durch Misbrauch schlagen Wissenschaft und Kunst zum Unheil der Menschheit aus. Oder welchen Nutzen kann die Menschheit von einer Wissenschaft haben, die den Zusammenhang des religiösen und sittlichen Lebens auflöst, den Menschen mit Phantomen eines erträumten Glückes erfüllt, in toter Scholastik sich von den großen Fragen des menschlichen Lebens abwendet oder endlich, indem sie dem Menschenleben jeden positiven Wert abspricht, die allgemeine Nichtigkeit des Weltprocesses verkündet? Noch weniger Bedeutung hat die Kunst für die Herstellung des irdischen Culturglücks, weil verhältnismäßig nur wenig Menschen für die Kunstgenüsse empfänglich sind und ein Ueberwuchern künstlerischen Lebens stets mit einem Zurücktreten des sittlich-practischen Geistes verbunden ist. Die Muse vermag das menschliche Leben freundlich zu begleiten, aber nicht es zu leiten, das höchste lösende und erlösende Wort zu sprechen.

Aber der Begriff eines irdisch-diesseitigen Culturglücks erscheint nicht nur in Anbetracht der einzelnen Lebenswerte, die jenes Glück herbeiführen sollen, illusorisch, sondern auch in Rücksicht auf das Wesen des vom religiösen Lebenswerte losgelösten Culturfortschrittes selbst. Man kann den Fortschritt auf doppelte Weise auffassen, entweder als endlosen oder als zeitlich begrenzten, mit dem Ziele menschlicher Vollkommenheit abschließenden Proceß. In einem endlosen Processe nun würde das Ziel der Culturentwicklung nie erreicht; dann aber hat es auch keinen Sinn von Fortschritt zu reden. Entwicklung kann nur da sein, wo die einzelnen Stufen einen Beitrag leisten

Digitized by Google

zu einem erreichbaren Zweck. Hat aber die Entwicklung im ganzen keinen erreichbaren Zweck, so auch die einzelnen Entwicklungsstufen nicht. In einem endlosen Processe würden die Gegensätze von Gut und Böse zu gleichberechtigten Momenten der Bewegung herabsinken. — Doch nun macht man einen bestimmten Endzustand der irdisch-diesseitigen Culturentwicklung unter dem Namen des Culturglückes zum erreichbaren Ziele der menschlichen Entwicklung. Dagegen spricht nicht nur die kosmogonisch-biologische Entwicklung, die der planetarischen Existenz der Erde und so der ganzen irdisch-menschlichen Geschichte, also auch dem vollkommnen Endzustande, einmal ein unentfliehbares Ende setzt, sondern es könnte auch ein solcher Endzustand keineswegs als das höchste Ziel der *Menschheit* angesehen werden. Angenommen er wäre möglich: was hätten die wenigen Menschen, die ihn erreichen, zu bedeuten gegenüber der unendlichen Mehrzahl, die ihn nicht erreicht haben? Millionen unglücklicher Menschen wären nur dazu bestimmt gewesen, eine kleine Zahl Auserwählter glücklich zu machen. Ein solcher Eudämonismus hebt die sittliche Weltordnung und damit den Glauben an Gottes Heiligkeit und Liebe auf. — Aber auch von diesen religiös-sittlichen Bedenken abgesehen ist der Gedanke eines vollendeten Culturglücks innerhalb dieser irdischen Entwicklung schon deshalb abzuweisen, weil er eine Täuschung ist und als solche nicht der Endzweck menschlichen Handelns sein kann. Wir vermögen aus den Factoren des erfahrungsmäßigen Lebens keinen Idealzustand des Culturglücks zu entwerfen, in dem Alles das, was nach dem Culturoptimismus diesem Idealzustand zu widersprechen scheint: Uebel, Schmerz u. s. w., beseitigt sein würde.

Diese ganze Beweisführung zeigt, daß die Vollendung der menschlichen Bestimmung nicht in dieser irdischen Culturentwicklung liegt. Der moderne Pessimismus hat bekanntlich diese Bestreitung des irdischen Culturglücks auf den ganzen Wert des menschlichen Lebens ausgedehnt, das überhaupt keine positive Befriedigung verwirklichen könne. Mit Unrecht; denn in der Menschheit findet ein unbezweifelbarer *Fortschritt* statt, vor allem des *religiösen* Lebens, und hiermit sind *beide Phantome*, das des irdisch-diesseitigen Culturglücks und das der Wertlosigkeit alles menschlichen Lebens, beseitigt.

Nunmehr ist es an der Zeit zu zeigen, in welchem Sinne die Religion das eigentliche Princip des Fortschritts ist.

1. Die Geschichte der Religion zeigt, daß die Entwicklung des religiösen Lebens mit dem Christentum an einem nicht mehr überschreitbaren Höhepunkt angelangt ist. Hier hat also der *endlose Proceß* insofern ein Ende, als die Menschheit niemals über die Substanz des Christentums hinauszuschreiten vermag, die wir als die Vereinigung von Gottes überweltlicher Heiligkeit und innerweltlicher Liebe oder als den gottweltlichen und gottmenschlichen Erlösungsproceß bezeichnen können.

2. Bei der culturoptimistischen Entwicklung erscheint das Leben nur als der fortwährende Tod der Individuen; im erreichten Endzustande erlangen nur wenige ein individuelles Glück. Bei der religiösen Entwicklung ist nicht das Individuum um der Entwicklung willen da, sondern die Entwicklung um der Individuen willen, die alle berufen sind, im Fortgange der religiösen Entwicklung ihr höchstes Lebensziel zu erreichen.

Digitized by Google

3. In der culturoptimistischen Entwicklung besteht beständig Streit darüber, ob das eigentliche Endziel ein Zustand der Gemeinschaft oder des Individuums sei. Daher der Gegensatz der egoistischen und altruistischen Moral. Die religiöse Entwicklung des Christentums beseitigt diesen Streit, indem sie als Höhepunkte eben jene Individuen hervorbringt, die es als ihr höchstes Gut ansehen, in der Menschheit durch den religiösen Fortschritt allen wahren Fortschritt in ihrem ganzen Culturleben zu begründen. Das Entweder-oder des Culturglücks weicht dem Sowol-als auch des höchsten Lebenswertes der Religion, in dem Individuen und Gemeinschaft zugleich ihre gemeinsame Bestimmung finden.

4. Auf dem Standpunkt echt christlicher Humanität ist der Widerspruch von inhumaner Kirchlichkeit und religionsloser Cultur beseitigt. Denn das Christentum negirt nicht die Cultur (nur die Illusion des irdisch-diesseitigen Culturglücks) und die wahre Cultur nicht das Christentum (nur dessen culturfeindliche Misformen). Vom christlichen Standpunkte aus ist alle Culturentwicklung nur der in diese natürlich-beschränkte Daseinsgestalt fallende Teil des Erlösungsprocesses und das Christentum nichts anderes als die Erhebung des ganzen Menschen auf eine Lebensstufe, wo der Inhalt der Erlösung in seiner reinen, von allen Anhängseln des Culturprocesses freien Gestalt wirksam ist.

5. Die christliche Weltbetrachtung hebt den Gegensatz einer diesseitigen und jenseitigen Weltordnung in dem absolut religiösen Begriffe des Erlösungsprocesses auf und anerkennt für die Menschheit wesentlich dasselbe Ziel: die Erlösung vom Unheil des Bösen, die Verwirklichung des höchsten Gutes oder der Seligkeit als der menschlichen Bestimmung. Der Verlauf des irdischen Lebens wird für die höchste religiöse Betrachtung zu einer Mitarbeit im Dienste der Erlösung, die uns von den Wahngebilden vermeintlichen Fortschritts befreit und durch den Uebergang in eine neue Ordnung des Lebens wahren Fortschritt und wirkliches Glück begründet. So ist diese ganze irdische Entwicklung „eine untere Klasse", die alle Menschen durchmachen müssen, um dann in eine höhere versetzt zu werden. Wer dies erkennt, sieht die Geschichte dieser Klasse nicht als den höchsten Gegenstand der Aufmerksamkeit an, da ja die Klassenstufe selbst auch bei aller geschichtlichen Entwicklung niemals überschritten werden kann. Ebenso wenig träumt er von endlosen Entwicklungen oder einem erreichbaren Endzustande des Glücks in dieser Klassenstufe, weil nicht diese selbst die Hauptsache ist, sondern die jeweilig darin Arbeitenden, die sie bald wieder verlassen, um in höheren Klassen immer deutlicher zu erfahren: alle Entwicklungen stehen umso höher, jemehr der individuelle Geist überzeugt ist, daß nur in einer von den höchsten Gütern des Christentums durchdrungenen Gemeinschaft des Geistes mit Gott und aller Geister unter sich, in einem Trinken des neuen Weines der Gottesliebe im Reiche Gottes, das Endziel alles menschlichen Lebens erreicht wird. Höchste Pflicht der christlichen Kirche ist es, den Culturproceß zu befreien von der unseligen Täuschung eines absoluten, irdisch-diesseitigen Culturglücks und ihn zu leiten durch die beseligende Wahrheit des ewigen Lebens.

Breslau. Max Rudolph.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

XI.

Erwägungen, wie die bisher an dieser Stelle veröffentlichten, sind es gewesen, welche mich von der Notwendigkeit überzeugten, andere Wege einzuschlagen, um die in Rede stehenden Probleme zu lösen. Da jede Erkenntnistheorie heute ihren Ausgang von Kant nehmen muß, so bin auch ich jetzt in dieser Lage, werde dabei aber Interpretation Kant's und notwendig werdende Abweichung von ihm deutlich von einander scheiden, da nichts unsere Fragen mehr verwirrt, als das Vorgeben Kantischer Denkweise bei mehr oder weniger eingreifender Umdeutung ihres ursprünglichen Sinnes. Ueberhaupt hat auch nichts anderes die reine Auffassung Kant's vom ersten Anfang an bis heute mehr hintangehalten, als das Bestreben der Ausleger, die eigne Erkenntnistheorie oder Metaphysik mit seiner Autorität zu decken.

Aufmerksamen und anteilnehmenden Lesern dieser Aufsätze habe ich nun freilich nach allem Bisherigen kaum noch viel Neues zu sagen. Sie haben längst erkannt, wo ich hinauswill, wie meine Auffassung von Kant und wie meine Abweichung von ihm beschaffen ist. Ich konnte die Kritik der drei behandelten Standpunkte gar nicht vollziehn, ohne von beidem jeweilen Kunde zu geben. Gleichwol fehlt diesen disjecta membra noch der Zusammenhang, manches Nähere ist auch bis zu diesem Moment vertagt. So mag dieser Zusammenhang denn jetzt hervortreten. Er muß für sich selbst reden; es kann ihm an diesem Orte weder ein größerer Beweis-Apparat, noch auch irgendwelche Unterstützung durch Verteidigung gegen andere Standpunkte beigegeben werden. Ob man meine Position schließlich original finde, ist sehr gleichgültig; die Hauptfrage wird sein, ob ihr Wahrheit innewohne.

Kant's kritisches Unternehmen wie seine Ergebnisse sind meines Erachtens nur unter der Bedingung verständlich, daß man auf jeden Versuch, ihn zum subjectiven Idealisten zu stempeln, verzichtet. Daß das im Erkennen tätige Subject es mit etwas ihm Gegebenen zu tun habe; daß seine Erkenntnistätigkeit eben darin besteht, daß es trachtet mit diesem Gegebenen bekannt zu werden, und zwar wo es sich um das gewöhnliche Bewußtsein handelt, dem das Erkennen nie Selbstzweck ist, um auf das so erkannte Ge-

Digitized by Google

gebene durch seinen Willen erfolgreich einwirken zu können, — dies ist ganz zweifellos für Kant zunächst eine durchaus selbstverständliche Voraussetzung gewesen, die in Abrede zu stellen schon angesichts der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft ein ganz aussichtsloses Unternehmen war und ist. Mit vollster Parrhesie stelle ich mich auf diesen Standpunkt.

Um aber die leidigen landläufigen Misverständnisse und Querfragen, welche sich an die Ausdrücke Subject und Object zu knüpfen pflegen, wo denn z. B. „Object" sogleich nur „durch das Subject" möglich sein soll; um auch die durch den Ausdruck „Ding" veranlaßten Weiterungen (mit den Vexirbegriffen „Erscheinungsding", „empirisches Ding", „Ding außer uns", „Ding an sich") von vornherein abzuschneiden und unschädlich zu machen, gibt es meines Erachtens kein besseres Mittel, als bei den Ausdrücken „eignes Sein" (des erkennenden Subjects) und „fremdes Sein" stehen zu bleiben. Danach ist Voraussetzung von Kant's ganzer Kritik, daß vom Subject verschiedenes, ihm fremdes Sein realiter vorhanden ist, und daß das im Erkennen begriffene und in der Kritik bei dieser Tätigkeit sich selbst beobachtende Subject weiß, daß dieses andere, fremde Sein zu ihm in Beziehungen steht, durch welche dasselbe in des Subjectes eignem Sein merkbare Veränderungen hervorruft, die sich im Subject zu Vorstellungen von den Erregern dieser Veränderungen umsetzen. In diesem Punkte stellt sich Kant gegenüber der von der rationalen Philosophie, am schärfsten zuletzt von Leibniz in seiner Monadologie behaupteten reinen Spontaneität unseres Vorstellungslebens, auf die Seite des Empirismus. Dogmatistisch? In der ersten Auflage ja; in der zweiten nicht mehr, vielmehr in der „Widerlegung des Idealismus" einen Beweis für diese Voraussetzung nachbringend (S. 274). Dagegen weist der überwiegend durchstehende pluralische Gebrauch des Ausdrucks „Dinge an sich" darauf hin, daß Kant das in uns die Empfindung erregende fremde Sein als Pluralität von Seinselementen vorstellt, daß also insofern der metaphysische Hintergrund seiner Erkenntnistheorie der monadologischen Vorstellungsweise analog bleibt. Wir geben auch hiermit scheinbar weitgehende dogmatistische Voraussetzungen bei Kant zu, doch werden spätere Erwägungen diesen Schein teilweise wenigstens zerstreuen.

Dieses in seinen Einwirkungen auf uns uns gegebene fremde Sein setzt nun Kant durch seine transscendentale Aesthetik, durch die daselbst nachgewiesene Idealität von Raum und Zeit für uns definitiv und unwiderruflich zur bloßen Erscheinung herab; das heißt, indem er behauptet, daß Raum und Zeit lediglich unsere Anschauungsformen sind und dem fremden Sein als Existenzformen nicht zukommen, setzt er einen so radicalen und tiefgreifenden Unterschied zwischen der Art, wie wir das auf uns einwirkende fremde Sein vorstellen, oder aus den von ihm bewirkten Empfindungen uns Vorstellungen von ihren Erregern auferbauen müssen, — und der Art, wie dieses fremde Sein an sich existirt, daß jede Vergleichbarkeit zwischen beiden ausgeschlossen ist. Und da wir an die Anschauungsformen von Raum und Zeit nach Kant derart gebunden sind, daß wir von einem raumlosen und zeitlosen Sein niemals irgend welche Anschauung, eben deshalb

Digitized by Google

auch keine Vorstellung uns machen können, so bleibt uns das fremde Sein seinem Wesen nach vollständig unbekannt.

Schon hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß Kant durch diese Bestimmungen ein Doppeltes erreicht und erreichen will. Der Hauptzweck seiner Kritik ist bekanntlich, die Unmöglichkeit der rationalen, rein a priori erkennenden Metaphysik zu erweisen. Hierfür legt Kant durch den Erweis der Idealität von Raum und Zeit und der daraus folgenden Unerkennbarkeit des fremden Seins oder der Dinge an sich sofort den ersten Grund. Andererseits will er aber neben und vor der Unmöglichkeit der Metaphysik die Möglichkeit eines für uns allgemeingültigen Erfahrungserkennens beweisen, d. h. beweisen, daß unsere Erfahrung aprioriſche und darum für all unser Vorstellen gültige Allgemeinerkenntnisse enthält. Und hierfür liefert die Idealität von Raum und Zeit den ersten Beweis: alles Mathematische in unserer Erfahrung gilt durchstehend, weil wir alles nur in Formen sehen, in denen die mathematischen Gesetze herrschend sind. Der Beweisgang für die Unmöglichkeit der Metaphysik setzt unterwegs als Nebenergebnis ab: die Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung; die transscendentale Aesthetik legt dafür das erste Fundament, die transscendentale Analytik (die Kategorienlehre) das zweite. So viel zur vorläufigen Verständigung.

Die bisherigen Positionen Kant's eigne ich mir in der Hauptsache an.

Zunächst ist, noch ganz abgesehen von der Frage, ob Kant die Idealität von Raum und Zeit wirklich bewiesen habe, der Gedanke unabweisbar richtig, daß uns fremdes Sein, welches sich neben dem unsern als existirend geltend macht, gleichwol seinem inneren Wesen nach direct nie bekannt werden kann. Endliche Seinselemente, als in sich geschlossene und darum auch gegen einander abgeschlossene Existenzen können von vornherein in gar keiner andern Lage gedacht werden. Aufgeschlossen in ihrem Sein und restlos erkannt können sie nur für dasjenige Subject sein, dem sie nicht fremd sind, weil es sie geschaffen hat, für ein unendliches Sein also, das die Quelle ihrer Existenz selbst ist. Unter einander aber müssen sie sich fremd sein, sofern jedes endliche Bewußtsein für die Auffassung alles Seins außer ihm an die Bedingungen seiner endlichen Subjectivität gebunden ist, und Alles, was ihm bekannt wird, ihm nur in den Formen seines eigenen Bewußtseins bekannt werden kann oder dadurch, daß es zum Inhalt seines eigenen Bewußtseins wird. Von dieser Lage kann es auch für den höchsten Erzengel keine Ausnahme geben, sofern er ein endliches Seinselement ist, das fremdes Sein, das nicht er selbst ist, und nicht aus ihm hervorging, sich gegenüber hat. Ob aber die Formen des aufnehmenden Bewußtseins die Seinsformen des aufgenommenen Objects identisch wiedergeben, oder sie in größerem oder geringerem Grade alteriren, das ist eine Frage, welche sich einer Entscheidung in dem Maße entzieht, als es unmöglich ist, zwischen dem eigenen und fremden Sein eine Wesensanalogie zu constatiren.

Nach Kant gestaltet sich diese Frage in concreto zwischen uns und den Erregern unserer Empfindungen vollkommen hoffnungslos. Die Unmöglichkeit Raum und Zeit als Seinsformen überhaupt metaphysisch ernst zu nehmen, die Unmöglichkeit andrer-

Digitized by Google

seits, uns ihrer als Anschauungsformen zu entschlagen, befestigt für unser Erkennen nach Kant eine so unausfüllbare Kluft zwischen unserer Vorstellung und dem Wesen des fremden Seins, daß jeder Weg, das letztere in seiner Beschaffenheit näher zu ergründen, abgeschnitten ist. So liegt die Sache. Inwiefern es unsinnig oder töricht sein soll, die Frage überhaupt zu erheben, wie dieses Sein an sich beschaffen sei im Unterschied von seiner in unsern Auffassungsformen sich uns ergebenden Erscheinung, ist nicht abzusehen. Unsinnig wird sie erst, wenn man sie abstract stellt: wie das „Ding an sich" beschaffen sei, abgesehen von seinem Erkanntwerden überhaupt. So gestellt hebt sich die Frage natürlich selbst auf: wie kann ich etwas erkennen ohne es zu erkennen? Aber so liegt der Fall ja gar nicht. Es fragt sich ganz concret: wie soll ich es anfangen, die Erreger meiner Empfindungen, so wie sie sind, zu Gesicht zu bekommen, während ich die Raum- und Zeitformen nicht loswerden kann, die, wie ich klar erkenne, Seinsformen nicht sein können.

Dieses letztere, oder die bloße Idealität von Raum und Zeit, das Geraten in „Ungereimtheiten" beim Realsetzen von Raum und Zeit erachte ich nun einfach als von Kant in seiner transscendentalen Aesthetik erwiesen. Es genügt meines Dafürhaltens Jeden auf die genialen Ausführungen daselbst zu verweisen. Ich halte die Frage für erledigt und diese Erledigung durch keinen einzigen der vielen von empiristischer Seite gemachten Versuche für irgendwie erschüttert. Und mit dieser Ueberzeugung befinde ich mich in sehr guter Gesellschaft. Imgrunde sind Gegner dieses grundlegenden Satzes nur noch die Materialisten und — die Theologen. Die letzteren werden sich bekehren müssen. Sie sind davon bedroht, von der Philosophie wie von der tiefer blickenden Naturforschung zu den Naiven gestellt zu werden.

Nur hat sich auch hier leider ein wahres Nest von Sophismen und Wortspielereien aufgetan, welche es gestatten, die Idealität von Raum und Zeit zuzugeben, und sich im selben Atem mit Emphase zur „Realität" von Raum und Zeit zu bekennen — nicht zwar in der naiven Art von Trendelenburg (in seiner Abhandlung von „der Lücke" in Kant's betreffendem Beweise), sondern in dem Sinn, daß dem was wir Raum und Zeit nennen, objectiv etwas in den gegenseitigen Beziehungen der Seinselemente Gelegenes correspondiren müsse. Dieser Gedanke ist berechtigt. Es ist nur gänzlich unstatthaft, dieses unbekannte „Correspondirende" als Raum und Zeit zu bezeichnen. Es kann vielmehr mit diesen in sich irrationalen, in Widerspruch und Nichtigkeit führenden Formen schlechterdings keine Aehnlichkeit haben, kann wol etwa ihre Anwendung beim Entwerfen unserer Anschauungsbilder entscheidend bestimmen, niemals aber in ihnen auch nur analog ausgedrückt sein. In einem ganz andern Sinn redet Kant von der „objectiven Gültigkeit" von Raum und Zeit, und von der „empirischen Realität" des in ihren Formen verlaufenden Erkennens. Objectiv gültig sind diese Formen, sofern sie allen Menschen eigen sind, und „Realität" hat die Erfahrung, weil sie nach ganz bestimmten Gesetzen unseres Erkennens zustande kommt. Da ist nichts Willkürliches, blos Individuell-subjectives im Spiel, sondern unsere Erfahrung kann gar nicht anders zustande

Digitized by Google

kommen als so, daß alles uns in Raum und Zeit erscheint, und deren Gesetze sich schlechterdings souverain über Alles erstrecken, was uns empirisch zugänglich wird: einfach weil wir alles nur so sehen resp. vorstellen. Daher leugnet Kant schon aus diesem Grunde, daß die „Erscheinung" bloßer trügerischer „Schein" sei. Sie kommt vielmehr ganz unabhängig von unserm Wollen und Wünschen — aber keineswegs unabhängig von unserer Organisation zustande. Diese aber ist uns gegeben, wir finden sie vor, müssen sie so brauchen wie sie ist, können niemals von ihr loskommen, und eben deshalb haben wir uns damit zufrieden zu geben, daß wir niemals die Gesetze der „Dinge", sondern stets nur die Gesetze der „Erscheinungen" werden studiren können. Diese Erscheinungen aber sind indertat nicht Einbildungen, sondern „Realitäten", nur nicht im Sinn von fremdem Sein, sondern im Sinn von real vorhandenen Ergebnissen in unserem Anschauungsvermögen, zustande gekommen durch gesetzmäßiges Zusammenwirken der Erreger unserer Empfindungen und unserer, diese Eindrücke aufnehmenden und ausgestaltenden, geistigen Organisation.

Die Frage nun, ob durch Analyse unserer Empfindungen denn nicht berechtigte Rückschlüsse möglich werden auf das fremde Sein oder die „Dinge an sich", wird für Kant durch zwei Umstände abgeschnitten. Erstlich würden jene Rückschlüsse stets nur wieder zu Vorstellungen von zeiträumlicher Form führen können. Zweitens aber sind die Empfindungen selbst bereits nicht mehr directe Reflexe vom Wesen der erregenden Seinselemente, sondern vielmehr bis zur völligen Unvergleichbarkeit mit den letztern und den von ihnen ausgehenden Vorgängen versubjectivirt. Diesen Umstand betrachtet Kant bereits als Trivialität. Er redet kaum noch davon. Seit Cartesius schon, vollends seit Locke wußte man das. Kant reagirt nur gegen die Meinung, als gewinne man nach Abzug der subjectiven Empfindungsqualitäten etwa das Ding rein — eine Meinung, welche mit so vielen Physikern auch so viele Theologen (Biedermann) teilen; als ob, nachdem die Farbe als subjectiv erkannt, die schwingenden Aetheratome das glücklich entdeckte Ding an sich seien. Sie sind räumliche Dinge, ihre Schwingungen raumzeitliche Vorgänge, mithin — Erscheinung.

Die Phänomenalität aller empirischen Objecte ist undurchbrechbar. Die Seinselemente, mit denen wir in Wahrheit in Beziehung stehen, kommen nie direct zu unserer Kenntnis, stets nur gebrochen im Prisma unserer aufnehmenden Organisation. Die so als unsere Anschauungen in uns sich darstellenden Objecte sind durchaus Elemente unseres eignen Bewußtseinsinhalts, und als solche ganz und gar unser eigner geistiger Besitz.

Dieser Zustand macht es nun nach Kant erklärlich, daß wir die Möglichkeit besitzen und das Recht haben, unter den Erscheinungen, d. h. also unsern Anschauungen selbständig Ordnung zu stiften, nach Gesichtspunkten, die lediglich in uns liegen, nämlich in unserm Verstande oder unserm logischen Vermögen. Niemals wären wir hierzu imstande, niemals wären wir fähig ein für uns schlechterdings durchsichtiges und immergeltendes Erfahrungswissen zu gewinnen, wenn wir es mit „Dingen" zu tun hätten, deren spröde in sich abgeschlossenes Sein uns, einmal den Fall seiner Aufschließbarkeit

Digitized by Google

gesetzt, stets nur von Fall zu Fall als etwas immer Neues, nie zum voraus Berechenbares bekannt werden würde. So aber haben wir es ja nur mit Erscheinungen zu tun, die schon durch ihre zeiträumliche Form ganz unser eigen sind, eben durch diese von uns herrührende Form uns aufs intimste, in jeder Falte ihres Wesens bekannt sind — denn es sind nur die uns a priori bekannten, resp. aus unseren eigenen Anschauungsformen direct eruirbaren mathematischen Formen und Gesetze, nach denen sie gestaltet sind. Mit solchem Material kann der Verstand nun indertat ganz souverain schalten. Dieses Anschauungsmaterial kann er seinen „Kategorien" gemäß ordnen, und so ein neues Netz der Gesetzmäßigkeit über den Bewußtseinsinhalt des Subjects werfen, in welches alles ohne Ausnahme eingehen muß. So wird der Complex der Erscheinungen zum Naturzusammenhang mit seinen Gesetzen. Wir sind es, die diese Gesetze geben; denn Erscheinungen, oder Bestandteile unseres eignen Bewußtseinsinhaltes sind es, die sich diesen Gesetzen unterworfen erweisen. Und so erachtet sich Kant legitimirt, an dieser Stelle, nach der Mathematik, eine zweite Wissenschaft als Frucht zu brechen: wir sind imstande, die unsere gesamte Erscheinungswelt, den Complex der empirischen Dinge, der Naturobjecte, ausnahmlos beherrschende Gesetzmäßigkeit, a priori von uns aus, nach Maßgabe unserer Anschauungsformen und Kategorien zu entwerfen. Und diesen Entwurf legt Kant vor in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft". Diese Gesetzmäßigkeit ist das Gradnetz, in welches jede „mögliche Erfahrung" eingezeichnet werden kann, aber auch eingezeichnet werden muß, wenn sie anders „begriffen" sein soll. An der Herstellung dieses gesetzmäßigen Zusammenhanges unter unseren Erfahrungen hängt daher der „wissenschaftliche Charakter" unserer Erfahrung überhaupt; andererseits können wir aber diesen Zusammenhang nur deshalb herstellen, weil wir es lediglich mit dem innerhalb unseres eignen Bewußtseins hergestellten Material der Erscheinungen zu tun haben. Diese Erscheinungen bestehen aus dem in unsere Anschauungsformen Raum und Zeit gefaßten, und so zu „Anschauungen" ausgestalteten Rohstoff des concreten Gehalts unserer Empfindungen, oder dem so behandelten „Realen oder Mannigfaltigen der Empfindung". Hierzu kommt aber ferner noch, daß auf dieses Anschauungsmaterial auch die Kategorien bereits in einer Weise angewandt sind, die es noch besonders geeignet macht, jener Gesetzmäßigkeit unterworfen zu werden. Denn die Verwendung der Kategorien ist zwiefacher Art: erstlich stellt der Verstand durch die Kategorien aus den Anschauungen die „Gegenstände" her, indem er dem Mannigfaltigen vermöge der „Einheit der Apperception" ein „Etwas" supponirt (das vielberufene „Etwas überhaupt"), welches der Träger von Eigenschaften wird, in denen sich der concrete Gehalt der Empfindungen und Anschauungen gesammelt und einheitlich darstellt. Der Verstand schafft so das „empirische Ding". Die Kategorialfunction ist hierbei in weitem Umfange eine unbewußte. Zweitens dann setzt der Verstand diese Gegenstände unter sich in Zusammenhang und dadurch entsteht uns das Ganze der Erfahrung, selbstverständlich als ein stets unabgeschlossenes, aber seiner Art nach nie etwas anderes als die raumzeitliche bewegte Körperwelt. Das auf die innere Welt des Bewußtseins gerichtete

Digitized by Google

Erkennen, oder das Erscheinungserkennen aufgrund der lediglich zeitlichen inneren Erfahrung scheiden wir hier zunächst aus. Es wird weiter unten Gegenstand der Betrachtung werden.

Dagegen ist hier die erste Etappe auf unserm Wege, wo ganz bestimmt Stellung zu nehmen ist, soll nicht alles folgende in einem haltlosen Schwanken verbleiben. Was sich nämlich nun fragt ist dies: ist die von Kant behauptete Phänomenalität all unserer Erkenntnisobjecte zunächst in der äußeren Erfahrung wirklich eine schlechthin undurchbrechbare? Durch eine dreifache Versubjectivirung der vom fremden Sein herrührenden Eindrücke scheint sie so unwiderruflich constituirt, daß kein Ausweg aus ihr bleibt. Die Empfindung schon ist rein innerlich subjectiver Qualität, die Anschauungen ebenso, und dazu kommt endlich noch die bildende, formende, ordnende Function der Kategorien; — dies alles legt sich so breit und trennend zwischen das Subject und das transsubjective Sein, daß jede Möglichkeit, zu constatiren, ob uns das letztere nach seiner wirklichen Beschaffenheit bekannt wird, ausgeschlossen scheint.

Dennoch erheben sich von zwei Seiten her Zweifel gegen dieses Resultat: 1. beim Gedanken an das „Reale der Empfindung"; 2. beim Gedanken an die Bedeutung der Kategorien. Ist es denkbar, daß der ursprüngliche im „Realen der Empfindung" oder in der stets ganz concret gestalteten Erregung unserer Sinne reflectirte Eindruck von dem ebenfalls stets ganz concreten Wesen des fremden Seins sich auf dem Wege seiner dreifachen Versubjectivirung so völlig verliert, daß als Resultat des Erfahrungserkennens nur die allgemeinen, aus uns selbst stammenden Gesetze des Zusammenhangs der Erscheinungen übrig bleiben? Offenbar nicht. Und Kant selbst lehrt das tatsächlich auch nicht. Was es bei ihm so erscheinen läßt, und ihm vielfach den Vorwurf der subjectivistischen Vergewaltigung der selbst im Gewande der Erscheinungen unverkennbar gegebenen concreten Tatsächlichkeit zugezogen hat, das ist nur der Umstand, daß der große Gang seines Gedankenfortschritts in der Kritik der reinen Vernunft ihm keinen besonderen Anlaß bot bei dem apostteriorischen Element der Erfahrung zu verweilen, auf welches es natürlich der Naturforschung in erster Linie ankommt. Für Kant war die Hauptsache, das aprioriſche Element in der Erfahrung deutlich zu machen und herauszupräpariren; darauf richtete sich die ganze Energie seines Gedankens und seiner Darstellung. Alles steht im Dienst des Gedankenzuges: apriorische Mathematik gibt es; apriorische Physik gibt es; apriorische Metaphysik gibt es nicht. Wenn er aber zugleich stets wiederholt: jene beiden Wissenschaften gibt es, weil es ein anschaubares Material gibt, an welchem die mathematischen und physischen Gesetze schlechterdings durchstehend hervortreten, so liegt schon darin, daß ihm Mathematik und Physik wie die Metaphysik gegenstandslose und zwecklose Formgebilde unseres Geistes wären, wenn nicht ein ganz concreter Inhalt gegeben wäre, zu dessen begreifender Bewältigung sie da sind. Nun ist freilich dieser Gedanke durchaus doppelseitig: die Kehrseite ist, daß eben solche Bewältigung jenes Inhalts gar nicht möglich und denkbar wäre, wenn er in uns nicht die Form der die Züge unſeres Geistes tragenden Erſcheinung annähme.

Digitized by Google

Worauf es ankommt, ist, sich das Doppelseitige dieses Gedankens ganz zum Bewußtsein zu bringen. 1. Wir haben es stets mit einem ganz concreten, und deshalb uns vom transsubjectiven Sein her gegebenen Bewußtseinsinhalt zu tun. 2. Dieses Gegebene ist aber als unser Bewußtseinsinhalt stets nur Erscheinung. Nun liegt in dem ersten, daß sich die concreten Züge der im Eindruck wirksamen transsubjectiven Existenz in der Erscheinung, die ja ebenfalls ganz concret gestaltet ist, irgendwie erhalten; daß die Erscheinung so, wie sie sich gestaltet, nur deshalb ausfällt, weil dieser und kein anderer Eindrucks-Inhalt in unsere subjectiven Formen (Sinne, Anschauungsformen, Kategorien) einging. Allein so gewiß dies ist, und so entscheidend selbstverständlich der Einfluß dieser concreten Beschaffenheit des Realen der Empfindung auf die Art ist, wie unsere subjectiven Auffassungsformen in Action treten und zur Anwendung kommen: was es ist, das da im Realen der Empfindung wirkt, bleibt verborgen. Was bewirkt, daß ich meine beiden Hände als rechte und linke unterscheiden muß, worauf dieser Unterschied eigentlich beruht, ist unaussprechbar. So sehr Lotze's „Localzeichen" daher als unentbehrlich erwiesen sein mögen — worin sie bestehen, kann Niemand sagen. Vielmehr: so concret die Erscheinung gestaltet sein mag, so positiv und lediglich a posteriori erfaßbar die Gesetze eines Erscheinungscomplexes sein mögen — nie wird die Gestalt der Erscheinung etwas anderes sein können als eine Configuration im Raume; nie werden die Gesetze eines erscheinenden Geschehens etwas anderes sein können als Variationen oder Specialfälle der allgemeinen, nur zeiträumlich ausdrückbaren Gesetze der Bewegung. In dieser Beziehung ist also die Phänomenalität aller Objecte der äußern Erfahrung in der tat eine völlig undurchbrechbare. Niemals kann es die Naturwissenschaft, solange es sich für sie um die Außenwelt und nicht um die gänzlich unvergleichbar andersartigen Phänomene des Bewußtseins handelt (wie z. B. in der Physiologie der Sinneswahrnehmungen), mit etwas anderem zu tun haben als mit zeitlich und räumlich verlaufenden Bewegungen des räumlich Ausgedehnten oder des Stoffes, dessen Wesen selbst sich lediglich als eine Abstraction aus den Gebilden unserer, die Empfindungseindrücke ausgestaltenden raumzeitlichen Anschauungen erweist. Die Notwendigkeit, die Begreifbarkeit der Erscheinungen lediglich in die streng durchgeführte Zurückführung ihres Inhalts auf die schlechthin einfachen raumzeitlichen Relationen der letzten vorstellbaren Ausdehnungs- oder Stoffteile zu setzen, hat dazu geführt, aller Naturforschung zum letzten — wenn auch keineswegs jemals wirklich erreichten — Hintergrund die Vorstellung von den Bewegungs- resp. Umlagerungsvorgängen in der Welt der Atome zu geben, womit als das Ideal der Naturforschung die volle Durchführung der rein mechanischen Naturerklärung proclamirt wird. Ein Problem gilt als gelöst, wenn eine „astronomische" Erkenntnis der Atom-Relationen erzielt ist, aus denen das complexe Ganze des Phänomens nach mechanischen Gesetzen resultirt. Augenscheinlich trägt dabei die Naturwissenschaft der unableitbar positiv gegebenen Tatsache vollaus Rechnung, aber in einer Art, die niemals über Constatirung bestimmter raumzeitlicher Verhältnisse hinausführt, unter Voraussetzung der Idealität von Raum und Zeit also

Digitized by Google

im Bereiche der bloßen Erscheinung bleibt. Alle zunächst als qualitative aufgefaßten Eigentümlichkeiten der zu erklärenden Tatsache werden auf quantitative Bewegungs-Differenzen zurückgeführt, und nur in Form solcher Differenzen erhält sich das Specifische des ursprünglichen Eindrucks. Nur unter dieser Bedingung ist der Naturerkenntnis aber auch jene Exactheit möglich, die in der mathematischen Controllirbarkeit und Fixirbarkeit ihrer Resultate hervortritt. Nur weil der concrete Gehalt unserer Beziehungen zu fremdem Sein so gänzlich in die Formen unseres eignen Geistesweſens eingegangen ist, ist es uns möglich, ihn in diesen uns direct und ursprünglich bekannten Formen ganz zu analysiren, damit aber zugleich auch mit Sicherheit zum Gegenstand unserer handelnden Gegenwirkung zu machen. Denn die Art, wie sich die Umsetzung der objectiven Tatsächlichkeit in die für uns durchsichtige Erscheinung vollzieht, ist nach Kant eine streng gesetzmäßige; die Gesetzmäßigkeit, nach welcher unsere Formvermögen den ihnen gelieferten Inhalt zu „Anschauungen" und „Gegenständen" verarbeiten, ist selbst eine durchaus „objective". Eben deshalb ist für die Naturwissenschaft wie für die technische Praxis die Erscheinung einfach die „Realität", an und in der sie arbeiten. Für ihre Zwecke reichen sie mit dieser Voraussetzung völlig aus, ja für Kant beruht es eben allein hierauf, daß dem Menschen überhaupt ein fruchtbares Erkennen möglich ist, und unermüdlich wiederholt er daher, daß ein theoretisches Erkennen nur innerhalb des Bereiches der sinnlichen Anschauung stattfinde, jenseits desselben aber aufhöre. — Gleichwol ändert alles dies an der Tatsache nichts, daß Erscheinung eines Seins nicht die eigene Realität dieses Seins ist, daß daher das zeiträumliche Erscheinungserkennen kein Erkennen definitiver Wahrheit oder wahrer Seinsverhältnisse erzielt. Und wenn das Erscheinungserkennen das einzige ist, was dem Menschen möglich ist, so wäre damit eben gesagt, daß der Mensch als endlicher Geist fremdes Sein nie adäquat erfaßt.

Nun besteht aber der merkwürdige Sachverhalt, daß wir jene negative Tatsache durch rein immanente Kritik der Erscheinung beweisen können. Das Wesen der Erscheinung ist in sich widersprechend. Raum und Zeit sind irrationale Formen, welche jedem Versuche sie auf einen erschöpfenden logischen Ausdruck zu bringen einen proteusartigen Widerstand entgegensetzen. Das mechanische Geschehen an und für sich ist ein so inhaltsleeres und indifferentes, dazu seinen eignen Gesetzen gemäß so sicher zur Selbstaufhebung, zur Erstarrung in ausgeglichener Ruhe verurteiltes, daß der Gedanke an seine ontologische Wirklichkeit sich von selbst verbietet. Es ergibt sich mithin, daß das alles in mechanische Vorgänge auflösende Erscheinungserkennen mit Notwendigkeit über sich selbst hinausweist, und sich lediglich als eine provisorische Zwischenstufe unseres Erkennens herausstellt, die sobald diese ihre Qualität durchschaut ist, zur Concurrenz um die Erreichung definitiver und ontologisch ernst zu nehmender Resultate überhaupt nicht mehr zugelassen werden kann.

Daß wir aber so zu urteilen vermögen, ist ein Beweis davon, daß im empirischen Erkennen noch ein anderer Factor steckt, der uns verbietet, uns beim zeiträumlich-mechanischen Geschehen als wahrer Realität zu beruhigen. Nachdem sich herausgestellt hat,

Digitized by Google

daß wir einen solchen Factor im „Realen der Empfindung" zwar richtig ahnen, daß er sich aber unserer empirischen Forschung entzieht, indem seine reale Eigenart zwar nicht völlig verschwindet, aber sich in rein quantitative Verhältnisse umsetzt, ist die zweite Frage zu erheben: ob, wenn wir Raum und Zeit als Seinsformen preiszugeben haben, dasselbe mit den Kategorien geschehen müsse; ob diese wirklich, wie Kant zu lehren scheint und wir es bisher dargestellt haben, auch ihrerseits nur Formen sind, in denen sich das Reale des ursprünglichen Eindrucks bis zur Unkenntlichkeit verwandelt; oder ob in ihnen nicht reale Tatsachen und Verhältnisse ausgedrückt sind, die — weit entfernt, durch unsern Verstand einzig und allein auf unser sinnlich-zeiträumlich geartetes Anschauungsmaterial übertragbar zu sein, vielmehr eine wesentlich umfassendere Bedeutung haben und in unserm Erscheinungserkennen nur in einer Art zur Verwertung kommen, die durch die Eigenart des uns hier allein zu Gebote stehenden Materials bedingt ist. Wir stellen uns hier mit einer Frage der ganzen Kantischen Erkenntnistheorie gegenüber, wie sie eingreifender überhaupt nicht gedacht werden kann. Sie ist daher mit aller Sorgfalt zu erwägen, zumal bei der Kürze die uns in diesen Auseinandersetzungen naturgemäß auferlegt ist.

Nichts ist bekannter, als das von Kant stets wieder eingeschärfte Verbot, die Kategorien unseres Verstandes zu etwas anderem zu verwenden, als zu Ordnung und Verknüpfung unserer sinnlichen Anschauungen. Wo uns solche sinnlichen Anschauungen nicht zu Gebote stehen, da ist das denkende Weiterarbeiten mit den Kategorien oder den Begriffen des Verstandes allein ein inhaltsleeres Spiel, ein leergehendes Mühlwerk, bei dem nichts herauskommt. Hierauf beruht seine Verurteilung der auf solche Weise vor sich gehenden Bildung der Ideen und der Nachweis der transscendentalen Dialectik von dem völlig widersinnigen Ausfall dieser allein in uns selbst erzeugten Vorstellungen von den letzten Realitäten, das heißt der Nachweis vom Fiasco der rein rationalen Metaphysik.

Hier ist nun zunächst die Frage zu erheben: worauf beruht bei Kant die Behauptung, daß die Kategorien nur auf die sinnlichen Anschauungen angewandt werden dürfen? Ziehn wir alles, wie es sogleich geschehen soll, in Rechnung, so ist die Antwort lediglich: weil wir tatsächlich keine andern Anschauungen haben als die sinnlichen. Darin liegt das Zugeständnis, daß falls es doch eine andere Art der Anschauung gäbe als die sinnliche, dann auch nichts im Wege stehen würde, die Kategorien auch auf diese andersartigen Anschauungen, also zu ihrer Ordnung und Verknüpfung, anzuwenden. Ehe wir aber die Frage weiter verfolgen, ob es diesen Fall nicht gebe, wollen wir zunächst untersuchen, ob nicht Kant selbst genötigt ist und dieser Nötigung nicht auch Rechnung trägt, den Kategorien eine über ihren Gebrauch im Erscheinungserkennen hinausgehende Bedeutung beizulegen. Wir haben bisher, wie es gewöhnlich geschieht, die Kategorien als Formen unserer Auffassung mit der Empfindung und den Anschauungsformen einfach in eine Reihe gestellt, und von einer dreifachen Umformung des ursprünglichen Eindrucks geredet. Danach wären die Kategorien ganz in gleicher Weise wie unsere Sinnlichkeit an der Constituirung der Erscheinungen beteiligt. Indes ist es zweifelhaft, ob dies

Digitized by Google

Kant's Meinung ist. Nach ihm ist jede Kategorie nur der aus der factischen Betätigung des Verstandes abstrahirte Begriff einer bestimmten Art des Urteilens, die Kategorialfunction des Verstandes also in concreto nur der Vollzug einer bestimmten Urteilsweise, das Vollbringen einer logischen Subsumtion. Es fragt sich nun freilich, ob Kant damit das Wesen der Kategorien richtig bezeichnet, doch können wir diese Frage erst später behandeln; hier wollen wir nur feststellen, wie er die Kategorien in Wirksamkeit treten läßt. Wenn er nun ihre Anwendung lediglich in der Vollziehung logischer Acte bestehen läßt, so ist klar, daß solche Acte gegenstandslos sind, wenn kein Material vorhanden ist, womit und woran sie vollzogen werden. Dieses Material aber sind nach Kant bereits stets die „Erscheinungen", d. h. das durch unsere Anschauungsformen zu Anschauungen ausgestaltete „Mannigfaltige der Empfindung". Hier sind wirklich bildende, gestaltende Vermögen in Tätigkeit, welche einen Stoff zu Gebot stellen, aber noch in ganz ungeordneter Weise. Die bloße Apprehension ist eine Art des Anordnens des Mannigfaltigen der Empfindung, in welcher noch ganz der Zufall des subjectiven Beliebens waltet, aber das Material ist allerdings bereits beisammen. Die dann mit der „Apperception" eintretende doppelte Kategorialfunction fügt inhaltlich nichts mehr hinzu, sondern greift nur ordnend ein, gibt den zahlreichen durcheinander liegenden Prädicaten ein Subject als Anheftungspunkt, — das Etwas überhaupt — und gestaltet dann aus jenem Material dessen Wesen. Das empirische Ding (der „Gegenstand"), das so entsteht, involvirt keine weitere inhaltliche Alterirung des ursprünglichen Eindrucks, als sie in Empfindung und Anschauung bereits vorlag. Es ist nur ein Product der ordnenden Verstandesfunction. Vollends dann die weitere Kategorialtätigkeit, der hiermit vorgearbeitet ist, die Stiftung oder eigentlich nur Constatirung allgemeiner und durchstehender Zusammenhänge unter diesen Empfindungscomplexen oder logisch constituirten Dingen ist eine rein formale, deren Vollzug als das Abgeben oder Aufstellen „synthetischer Urteile a priori" von Kant nur deshalb bezeichnet wird, weil er — wie schon in der Mathematik, so auch in der Physik — den Gesichtspunkt festhält, daß das erkennende Subject an seinen eignen Vorstellungen stets neue Entdeckungen macht, obwol es dies nur deshalb kann, weil sie eben seine eigenen mit seinen eigenen Vermögen hergestellten Vorstellungen sind.

Es ist nun zweifellos, daß Kant mit dieser Schätzung der Kategorienverwendung als bloßer logischer Acte seiner eignen genialen Conception des Kategorienbegriffs nicht entfernt gerecht wird, daß er dabei Bedeutung und Wert der Kategorien inhaltlich ganz wesentlich unterschätzt (s. u.). Allein wenn er die Sache nun doch selbst so darstellt, so geht daraus jedenfalls ganz evident hervor, daß ihm die Kategorien an der eigentlichen Herstellung der „Erscheinungen" selbst gar nicht beteiligt sind, sondern diese ihrerseits immer schon vorfinden als das ihnen sich darbietende und von ihnen zu ordnende Material. Die Phänomenalität unserer Erfahrungswelt hat also ihren Grund nicht sowol in den Kategorien oder in unserm Verstande, als vielmehr lediglich in unserer Sinnlichkeit, oder Empfindung und Anschauung; und wenn durch die Kate-

Digitized by Google

gorien in diesem unserem Erfahrungserkennen Gegenstände und Gesetze zustande kommen, die nur in diesem resp. für diesen sinnlichen Erfahrungsbereich Bedeutung haben, so liegt das nicht an den Kategorien, sondern am Material. Sie selbst müßten auf ein anderes Material angewandt auch zu anderen Resultaten führen.

Dieses Ergebnis ist ein außerordentlich folgenreiches. Es eröffnet uns den ersten Blick in eine Möglichkeit, die ich schon früher (1897 S. 110 f.) als das punctum saliens einer über Kant hinausführenden Erkenntnistheorie bezeichnen zu müssen glaubte: die Möglichkeit, aufgrund von Kant's eignen Bestimmungen einen radicalen Unterschied zwischen den verschiedenen a priori tätigen Vermögen unseres Erkenntnisapparats zu statuiren: zwischen den Anschauungsformen nämlich und den Kategorien. Wir können die specifische Qualität der letztern bei Kant sogar noch weiter constatiren — um dann freilich zu sehen, daß, warum und in welcher Art ihm selbst jener Unterschied sich wieder verdunkelt.

Sind nämlich die Kategorien nicht an der Herstellung, sondern nur an der Ordnung des Erscheinungsmaterials beteiligt, so folgt, daß sie Auffassungsformen des endlichen Verstandes überhaupt sind, denen die ganz allgemeine Bedeutung zukommt, daß nur in ihnen jeder endliche Geist das ihm zu Gebote stehende Anschauungsmaterial zu einer für ihn durchsichtigen Ordnung zusammenzufassen vermöge. Auch dies geht zunächst aus der von Kant versuchten logischen Ableitung der Kategorien hervor. Denn die schlechthin allgemeine Bedeutung des Logischen steht für Kant deshalb ohne alle Möglichkeit des Zweifels fest, weil sie die Voraussetzung überhaupt jeder Discussion, jedes Zweifels, jeder Kritik, und so auch seiner Kritik der reinen Vernunft, oder seiner Erkenntnistheorie bildet.

So sagt denn ja auch Kant oft genug, daß die Kategorien allerdings für mehr als eine Art der Anschauung passen. Nur muß diese Anschauung stets eine sinnliche, oder eine unserer sinnlichen irgendwie analoge sein; das heißt eine Anschauung, die ihrerseits den Kategorien den Stoff liefert. Nur eins lehnt er immer von neuem auf das bestimmteste ab: die „intellectuelle Anschauung", das heißt aber nichts anderes als: er lehnt ab, daß die Kategorien jemals selbst die Stelle der Anschauung vertreten könnten, oder daß wir jemals durch die Kategorien allein oder mit dem Verstande allein, also ohne Vermittlung unserer, Eindrücke aufnehmenden und verarbeitenden, Subjectivität fremdes Sein direct in seinem Wesen würden erfassen können. Kant bezeichnet das stets als das ausschließliche Privilegium eines schöpferischen Verstandes, dem seine Producte freilich ebenso direct durchsichtig sein werden, wie uns die Erscheinungen, soweit und weil sie unsere Producte sind. Wir sahen bereits wie sehr er mit dieser Bestimmung im Rechte ist.

Um nun aber diese „intellectuelle Anschauung", damit aber eben die alte Metaphysik des dogmatistischen Rationalismus umso sicherer auszuschließen, operirt Kant mehr und mehr so, daß er die Verwendbarkeit der Kategorien für verschiedene Arten der Anschauung ganz aus den Augen setzt, als einen in praxi ja doch nie ein-

Digitized by Google

tretenden Fall. Er kennt nur die Begriffe: sinnliche Anschauung — intellectuelle Anschauung; letztere ist unmöglich, fällt also weg; sinnliche Anschauung gibt es tatsächlich nur eine: nämlich unsere zeiträumliche. Und so gelangt er immer ausschließlicher zu dem Verdict: die Kategorien passen schlechterdings nur auf zeiträumliche Erscheinung, und werden außerhalb dieses Bereichs durchaus unrechtmäßig verwendet. In Verbindung hiermit pflegt er dann ihren Wert tunlichst herabzusetzen, hervorzuheben, daß sie für sich allein stets nur unbestimmte Erkenntnis geben — was allerdings zutrifft — wenn kein concreter Anschauungsinhalt hinzutrete; ja, sie an sich gradezu als „leere Formen" zu bezeichnen („Begriffe ohne Anschauungen sind leer"), was doch entschieden zu weit geht, wenn wirklich andererseits „Anschauungen ohne Begriffe blind" sind.

Auf diese Weise aber kommt es, daß für Kant die zeiträumliche Verstandeserkenntnis die einzig mögliche bleibt, daß sich für ihn zwischen dem Erscheinungsbereich und den Kategorien jenes enge Verhältnis herstellt, durch welches die letzteren mit den Anschauungsformen ganz in eine Reihe treten und auf gradezu unlösliche Weise mit ihnen verschwistert erscheinen; ein Umstand der dann in der transscendentalen Dialectik zu einer so umfangreichen Verwertung kommt, daß hierauf gradezu vorzugsweise das Ergebnis der dort an der rationalen Metaphysik geübten Kritik beruht. Die Kategorien, die Kant dort zum Ausbau der Ideen verwendet sein läßt, tragen so sehr das Gepräge von Begriffen an sich, die lediglich zur Ordnung zeiträumlicher Erscheinungen verwendbar sind, daß aus ihnen ein Inhalt der Ideen hervorgeht, der freilich dann für „letzte Realitäten" wenig geeignet erscheint und sie einer Kritik preisgibt, die vernichtend ausfallen muß. Und doch zeigt dann die Kritik der practischen Vernunft, wie wenig diese zeiträumliche Inficirung der Kategorien in ihrem eignen Wesen begründet ist, wie sie vielmehr aus dieser Verbindung völlig gelöst werden können, wonach dann ihrer Anwendung auf das „An sich" nichts im Wege steht, sobald dies nur in irgend einer von ihnen unabhängigen Weise als gegeben betrachtet werden kann. Doch davon später, wenn uns das eigentliche inhaltliche Wesen der Kategorien deutlicher geworden sein wird. Hier ist dagegen noch auf einen andern wichtigen Umstand einzugehen, der früher (1898, S. 26 f.) schon berührt, hier in den richtigen Zusammenhang einzustellen ist.

Als eine Folge des jetzt constatirten Schwankens Kant's in der Schätzung der Kategorien stellen sich nämlich nunmehr auch jene Schwankungen inbetreff des Begriffs der „Dinge an sich" heraus, die wir uns seinerzeit klar zu machen hatten. Zunächst ist es ganz zweifellos eine unwillkürlich sich bahnbrechende außerordentliche Hochschätzung der Kategorien (Substantialität, Realität, Causalität), die mit ihrer rigorosen Restriction auf die zeiträumliche Erscheinung aufs schärfste contrastirt, wenn Kant sich derselben bedient, um den Begriff des „Dinges an sich" zu concipiren, wie er es ganz ohne Frage tut. Daß dieser Gebrauch seinem wahren Begriff von den Kategorien, wie er in der Kritik der practischen Vernunft schließlich ans Licht tritt, gar nicht ohne weiteres widerspricht, und die von jeher daran geknüpften Vorwürfe daher im wesentlichen gegenstandslos sind, dürfte schon jetzt klar sein. Allerdings ganz gegenstandslos sind sie nicht.

Digitized by Google

Denn Kant hat nichts getan, um den Schein zu zerstreuen, als übe er in der Setzung der Dinge an sich ein directes Verstandes- oder Kategorialerkennen aus, setze also die „Dinge an sich" mittelst jener „intellectuellen Anschauung", die er selbst mit Recht für den endlichen Geist aufs entschiedenste leugnet. Ja er hat diesen Schein noch dadurch verstärkt, daß er eine Bezeichnung der „Dinge an sich" verwendete und beibehielt, die nach seiner Leugnung der „intellectuellen Anschauung" keinen Sinn mehr hatte: den Ausdruck „Noumena", „Verstandeswesen". Statt diese platonische Reminiscenz entschlossen abzuwerfen und sich zu fragen, wie und mit welchem Recht er doch selbst eigentlich zur Setzung der „Dinge an sich" komme — er gelangt über die Versicherung, schließlich auch den Nachweis ihrer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Erklärung unseres factischen Bewußtseinsinhalts nicht hinaus — bleibt er bei sehr unwirksamen Versuchen stehen, dieses fremde Element innerhalb seines Begriffsapparates unschädlich zu machen; jene Unterscheidung zwischen „negativem Noumenon" und „positivem Noumenon", von denen er das erstere beibehält, das zweite verwirft, damit aber über die Existenz der Dinge an sich in Schwanken zu geraten scheint, während er in Wahrheit diese Existenz, zugleich aber die Unerkennbarkeit behauptet (neg. Noum.) und nur die Anschaubarkeit entschieden leugnet (pos. Noum.), einfach weil er neben der sinnlichen Anschauung, die hier unstatthaft ist, und der intellectuellen, die er verwirft, keine andere Anschauung kennt, die ihn vor ihm selbst berechtigen würde, das „Ding an sich" als ein wirklich gegebenes anzuerkennen und so auch die Kategorien darauf anzuwenden.

Alle diese Beobachtungen nun aber legen den Gedanken nahe, daß, wenn überhaupt ein Ausweg aus der Enge existirt, auf die durch Kant unser Erkennen eingeschränkt wird; wenn der Bann der bloßen Phänomenalität durchbrechbar sein soll, der auf dem einzigen Bereiche lastet, den Kant einer fruchtbaren Betätigung unseres Erkenntnisvermögens offen läßt, — daß dann diese Hoffnung sich nur an das Wesen der Kategorien knüpfen kann, deren Bedeutung in ihrer zeiträumlichen Verwertung so wenig aufgeht, daß grade sie derjenige Factor innerhalb des empirischen Erkennens sind, der über dieses als eine untergeordnete Art uns erkennend zu orientiren hinausweist.

Woher stammen die Kategorien? Die Beantwortung dieser Frage muß den Ausweg aus dem Bannkreise der bloßen Phänomenalität eröffnen. Sie aber ist nur zu gewinnen aus einer Untersuchung über das Ich-Erkennen bei Kant.

Digitized by Google

Eduard von Hartmann's Kategorienlehre.

Von

Prof. D. August Dorner in Königsberg.

II.

Unter den Kategorien des Denkens unterscheidet H. solche, die es zunächst nur mit dem Wahrnehmungsinhalte zu tun haben, die in ihm gegebenen Beziehungen expliciren, reflectirende, und speculative Kategorien, die über das Wahrnehmungsgebiet hinausgehen. Diese Unterscheidung der Kategorien ist der subjectiven Sphäre entnommen. Die reflectirenden Kategorien haben soviel Geltung in der objectiven Sphäre, als sie implicite in den speculativen Kategorien enthalten sind.

Unter den Kategorien des reflectirenden Denkens stellt er die des vergleichenden Denkens voran, Gleichheit, Identität, die auf der Synthese mehrerer Eindrücke ruht, welche alle gleich sind und alle auf ein und dasselbe Ding an sich bezogen werden, während Gleichheit Identität ohne numerische Einheit ist. Aehnlichkeit ist Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit. Auf der Gleichheit und Verschiedenheit ruhen die Gattungs- und Artbegriffe. Das Maximum der Verschiedenheit ist der Gegensatz, das Maximum der Gleichheit die Identität. Gegensätze führen zu Compromissen, indem jede Richtung zu ihrem relativen Recht gelangt: gegenseitige Limitirung. Die Differenz der Art entsteht durch Heraushebung positiver Bestimmtheiten; erst durch die Beziehung auf die andere Art und ihre Verschiedenheit ergibt sich das negative Urteil, daß Eine Art die Bestimmtheiten der anderen nicht habe. Alle Determination ist aber an sich Position. Die Negation ist zunächst Product des reflectirenden Denkens und ist eine Seite der Verschiedenheit. Die Grundlage der Negation ist also positiv. Diese Bestimmtheiten des subjectiven Denkens haben nun aber auch in der objectiven Sphäre Geltung. Die Gleichheit und Verschiedenheit bezieht sich hier auf die Gleichheit der Grundfunction und die Verschiedenheit numerischer Art sowie der Intensität und der Richtung. Alle objectiven Differenzen sind also nichts als Grad- und Richtungsverschiedenheiten, Anziehung und Abstoßung und Ortsverschiedenheiten. Die Erkenntnis erstreckt sich also hier nur über dynamische Functionen, die sich nur in intensiv verschiedenen Raumverschiebungen betätigen, und diese Kategorien gelten hier soweit als die dynamische Causalität reicht. Was schließlich diese Kategorien in der metaphysischen Sphäre bedeuten, kann Hartmann nur auseinandersetzen, indem er seine specifische Metaphysik voraussetzt

Digitized by Google

und nun zeigt, welche Bedeutung hier die genannten Begriffe haben. Hiernach ist die Substanz verschieden von den Attributen, in denen die Substanz ihre Essenz hat. Ein Widerstreit zwischen der Substanz und ihren Atributen existirt nicht und wenn die Attribute die Substanz in die Existenz der Welt überführen, so steht zwar das Wesen im Gegensatz gegen die Erscheinung oder die Welt in der subjectiv-idealen und objectiv-realen Sphäre, aber nicht im Widerstreit. Beide Attribute Logisches und Wille sind Species der Gattung „Attribut", aber verschieden, das eine ohne Intensität, der andere intensiv, das eine unbewußt, der andere auch unbewußt aber zugleich Princip des Bewußtwerdens. Dieses Verhältnis der Attribute wird aber nun doch wieder zum Gegensatz, das Alogische bleibt nicht blos Unlogisches, sondern wird antilogisch. So entsteht ein Kampf des Logischen gegen das Antilogische, den Willen, um ihn zu quiesciren. Aber dieser Kampf vollzieht sich in der Welt in der Form der Einheit des Logischen und Unlogischen, indem das Logische die Intensität des alogischen, ja antilogischen Willens und die Richtung seiner Functionen quantitativ und räumlich bestimmt und damit einen reellen Conflict der Teilfunctionen des Wollens hervorruft, durch welchen neben der objectiv-realen die subjectiv-ideale Sphäre der Empfindung und des Bewußtseins entsteht. Man sieht, es handelt sich hier nur um die formale Anwendung der vergleichenden Grundbegriffe auf ein Gebiet, das dem Verfasser auf andere Weise schon feststeht.

Die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens unterscheidet er von denen des vergleichenden Denkens. Sie kommen zunächst in der Trennung der Empfindungen zur Geltung, die auf unbewußter Synthese ruhen und nun in ihre Elemente zerlegt werden. In der objectiven Sphäre wird die Vielheit der Individualfunctionen in die continuirliche Einheit der Atome zerlegt, in der metaphysischen kommt er auf die Einheit der Substanz und die Zweiheit der Attribute, die in ihren Functionen sich wieder zur Einheit zusammenschließen. Bei Betrachtung dieser Functionen kann man auf die logische oder die dynamisch-theletische Seite, die immer zusammengehören, das Gewicht legen und kann das zeitlich Spätere durch das Frühere oder das Frühere durch das Spätere logisch-ideal und dynamisch-theletisch bestimmt sein lassen. So ist alle Einheit entweder logische der idealen Zusammengehörigkeit, oder Einheit der Kraft, teleologisch oder causal. Wenn man ferner die bewußt-ideale Sphäre, die psychische und die objectiv-reale, die physische (die unbewußt logisch-theletisch ist) betrachtet, so ist auch die psycho-physische Einheit der subjectiven und der objectiv-realen Sphäre anzuerkennen; das Bewußtsein ist die Stauungserscheinung der individuirten Partialfunctionen, die sich hemmen; die Krafthemmung, d. h. die als Kraftäußerung verschwindende Intensität setzt sich in Empfindung um, die in der Empfindung verschwindende Intensität entladet sich als Kraftäußerung. Man sieht, auch das Bewußtsein wird als Empfindung dem dynamisch-logisch gefaßten Naturproceß eingegliedert. Auch die Teleologie ist imgrunde eins mit der Causalität, sieht man auf die Determination des zeitlich Früheren durch das Spätere, so ist diese Zweck, umgekehrt Ursache. Beides ist eins, wenn man den ganzen Proceß übersieht, es sind nur zwei Betrachtungsweisen; die logische Determination ist

Digitized by Google

in beiden Formen und das theletische Element auch. Nur die Zeitdifferenz erzeugt den Gegensatz von Ursache und Zweck[1]). Beide sind durchaus relativ. Hartmann bespricht unter dieser Rubrik auch das Urteilen, das ihm ein Ur—teilen ist. Begriffsbildung ist herausheben eines Trennstücks, die Verbindung dieses Trennstückes mit den concreten Resten ist Prädicatszuerteilung. Seiner Meinung nach ist Analyse und Synthese dasselbe wie Begriffsbildung und Prädicatszuerteilung. Beides sind nur verschiedene Seiten desselben Vorgangs. Die Analyse findet da statt, wo das Prädicat als Trennstück im Subject enthalten ist, Synthese, wo das Trennstück mit dem Rest wieder zu einer Einheit verbunden wird. Synthetisch ist also ein Urteil, das auf eine noch unvollkommene Subjectsvorstellung sich bezieht. Synthetische Urteile haben also keine selbständige Gültigkeit, sondern setzen eine unvollkommene Subjectbildung voraus. Ebenso ist das Teilhaben von Vielem an einem Begriff nur in der subjectiven Sphäre gültig; denn in der objectiven Sphäre ist vielmehr der Begriff immer eine Vielheit, weil er immer implicite in einem Einzelnen, also überhaupt in vielem Einzelnen ist. Die Idee ist immer in concreten Functionen vorhanden; das Singuläre ist nicht zufällig, sondern hat das Logische in sich. Die Universalien sind post res nur im Denken, in rebus sind sie implicite in der Singularität enthaltene Bestandteile, nicht numerisch identisch, aber gleich. Die Art, wie nun aber die Allgemeinbegriffe ausgesondert werden, soll sich auf das Wesentliche richten. Je nach dem Standpunkt ist dies sehr verschieden. In Wahrheit ist das wesentlich, was in die Erkenntnis von Ursache und Zweck führt. Der Begriff soll also etwas Wesentliches hervorheben und in diesem Sinn ist das Herausheben eines Begriffs Sache der Genialität. Das Trennen und Verbinden in der subjectiven Sphäre ist gerichtet auf die natürliche Gliederung des transscendenten Daseins, man will mittels desselben die Gliederung der objectiv-realen Sphäre erkennen, dann aber auch aus den physischen und psychischen Functionsformen die metaphysischen Functionsformen aufsuchen und auch hier wird mit Trennen und Verbinden operirt, das metaphysisch Disparate gesondert und Zusammengehörige geeint. Auch die Kategorien und Principien des metaphysischen Systems müssen, da sie alle Sphären durchdringen, Momente des concret-Allgemeinen sein. Endlich zeigt er, wie Verbinden und Trennen die Begriffe der Vielheit, Einheit, Allheit, d. h. unbestimmte Zahlbegriffe erzeugen, und das führt ihn zu den Kategorien des messenden Denkens.

Das Messen erscheint ihm als eine besonders wichtige Function, weil sie die concrete Gestaltung der Realität bestimmt, er aber überall auf die concrete Entwickelung das Hauptgewicht legt. Das Messen ist ihm eine Combination des Vergleichens und Trennens. Denn man muß einen Maßstab haben und vergleicht diesen mit dem zu messenden Object, das mit dem Maß dadurch gemessen wird, daß man es in dem Maße gleiche Teile zerlegt. Auch das Zählen ist nach ihm ein Messen, woran sich zeigt, daß

[1]) Ob er nicht doch noch mehr erreicht, muß sich unten bei der Kategorie der Finalität zeigen.

Digitized by Google

ihm das abstracte Zählen sich nur aus dem concreten Messen ergibt. Alles, was wir für Zählen halten, ist ein Messen mit Maßen, die je nach Bedarf wechseln und untereinander in einem übersehbaren Größenverhältnis stehen. Die Zahlgrößen sind abstracte Beziehungen. Sie sind für sich explicite nur im Denken; objectiv sind sie nur als extensive oder intensive Größen in Raum, Zeit, Bewegung, Kraft, Empfindung vorhanden. Incommensurabilität des Maßes und des zu Messenden nötigt zu immer kleineren Teilmaßen zu greifen und es stellt sich dann die unendliche Teilreihe ein[1]). Das Messen ist discret und das zu Messende ist continuirlich. Daher kann das Messen dem Continuirlichen grundsätzlich nicht gerecht werden. Hierauf gründet Hartmann die Meinung, daß das mathematisch Unendliche in der objectiven Sphäre keine Bedeutung habe, weil da das Discrete und Continuirliche in einander sei und nicht getrennt werde, wie im discursiven Denken. Auch die metaphysische Function ist nicht unendlich; die Quantität hat endlichen Charakter. Potentielle Unendlichkeit kann höchstens in dem Sinn anerkannt werden, daß es keine endliche Intensität, Dauer, Umfang in der Welt gibt, die nicht von dem functionirenden Absoluten überschritten werden könnte. Aber diese potentielle Unendlichkeit kann nie zu einer actuellen Unendlichkeit der Function führen. Das Wesen ist dagegen über alle Quantität überhaupt hinaus. Die abstracte Quantität oder Zahl gehört der idealen Sphäre an und ist nur in der objectiv-realen und metaphysischen Sphäre implicite enthalten, insofern sie quantitative Verhältnisse ausdrückt.

Man sieht in der Bestimmung all dieser Kategorien, daß Hartmann überall darauf ausgeht, zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nur in der concreten Welt im Einzelnen realisirt sind, daß Allgemeines und Einzelnes nur im Denken unterschieden werden, daß die Welt überall positive concrete Bestimmtheiten habe und daß die allgemeinen Erkenntnisse nur dasjenige Allgemeine herausheben, was implicite in der concreten Welt realisirt wird. In diesem Grundsatze hat Hartmann gewiß recht. Die Universalia sind in re. Wenn er diesen selben Gedanken auch in der metaphysischen Sphäre geltend macht, insofern er von concreten Functionen des Absoluten redet und auch hier die logischen Beziehungen auf eine reale Basis stellt, so hat er gewiß auch da recht. Die Vernunft existirt nicht für sich, sondern nur an einer Substanz und nur in Verbindung mit einem Willen. Aber eine andere Frage ist es, ob die concrete Art, wie er das Logische zur Substanz und zum Wollen in Beziehung setzt, wie er Actus und endliche Function des Absoluten identificirt, haltbar ist und ob es richtig ist, die subjectiv-ideale Sphäre nur zum Abbild der objectiv-realen Sphäre zu machen, d. h. zum Inhalt des Bewußtseins nur die Natur zu machen, wie wir bis jetzt gesehen haben. Es ist ferner sehr anzuerkennen, daß er auf die Kategorien des messenden Denkens näher eingeht. Denn zweifellos ist ein wesentliches Charakteristicum unserer Welt im Unterschied von dem Unendlichen der quantitative Charakter der Welt. Ob man freilich in der Weise wie er will,

[1]) Analog ist es mit dem übermäßig Großen, indem man hier immer größere Maßeinheiten braucht, um es messen zu können.

Digitized by Google

um diesen quantitativen Charakter zu erklären, auch die Functionen des Absoluten selbst quantitativ werden lassen kann, ist mir sehr fraglich.

Zu den Kategorien des reflectirenden Denkens gehören außer den Kategorien, die sich auf Vergleichen, Trennen, Verbinden, Messen beziehen, ferner die Kategorien des schließenden Denkens. Da das Urteilen auf Zerteilung und Wiederzusammenfügung des gegebenen Vorstellungsinhalts beruht, so ist das Urteil immer nur eine Umformung, es wird aber nichts Neues damit erkannt; Ableitung eines Urteils aus einem anderen oder das unmittelbare Schließen enthält imgrunde nur Umformungen der Urteile; bei dem mittelbaren Schließen wird aus mehreren Urteilen ein Schluß gezogen, mittels des terminus medius. Aber auch hier wird nichts Neues gewonnen. Auch hier handelt es sich nur um Umformungen. Alle Schlüsse führt er auf den Satz des Widerspruchs zurück. Hieraus geht hervor, daß man mittels der deductiven Schlüsse keine neuen Erkenntnisse gewinnen kann. Es wird nur das herausgesetzt, was implicite schon im Urteil enthalten ist. Eine synthetische Erkenntnis kann mittels Deduction nicht gewonnen werden. So ist auch die ganze Mathematik analytisch. Trotzdem bleibt Alles, was in ihr mit logischer Notwendigkeit abgeleitet wird, doch inhaltlich problematisch; weil nur da, wo causale Verhältnisse vorausgesetzt sind, die Syllogistik Bedeutung für die objectiv-reale Sphäre gewinnen kann. Erst wenn mittels der Deduction die Erfahrung erklärt werden kann, sind die Sätze derselben wahrscheinlich. Das ist aber nur dann der Fall, wenn die Sätze, von denen die Deduction ausgeht, der Erfahrung entsprechen. Hartmann meint also: alles deductive Erkennen mittels Schließens bringe nichts Neues; es seien alle Schlüsse nur Umformungen, so daß, was implicite enthalten war, explicirt wird. Daher ist nun natürlich auch fraglich, ob ein Schluß für die objectiv-reale Sphäre gilt, wenn man den Inhalt desselben nicht an der Erfahrung verificirt hat. Alle Umformungen des Inhalts hängen natürlich in ihrer Anwendbarkeit auf die objectiv-reale Sphäre gänzlich davon ab, ob der Inhalt selbst der realen Sphäre entspricht. Anders ausgedrückt: Jeder deductiv zu gewinnende Satz ruht mit dem Princip, aus dem er deducirt wird, auf Induction, wenn er wirklich Geltung haben soll.

Die Induction ist einmal vollständige Induction, die nur ein disjunctiver Syllogismus ist, d. h. Umformung mehrerer die Einteilung erschöpfender particulärer Urteile in ein allgemeines, und unvollständige Induction. Die unvollständige Induction hat es zu tun entweder mit dem Erschließen einer unwahrnehmbaren Ursache aus einer Erscheinung aufgrund einer causalen Gesetzmäßigkeit oder dem Erschließen der Gesetzmäßigkeit aus einigen Fällen, wo einander begleitende Erscheinungen gegeben sind. Die Induction explicirt in den gegebenen Erkenntnisstücken implicite vorhandene Beziehungen, die in der objectiven Sphäre explicite vorhanden sind, und dasselbe tut die Deduction, soweit sie reale Bedeutung hat. Beide können es nur, soweit sie sich auf die Causalität stützen können. Da nun alle Urteile und Schlüsse eigentlich nur Umformungen sind, die das implicite oder vermeintlich Enthaltene expliciren, so ruht das ganze Schließen auf dem Satz des Widerspruchs. Alle logische Determination ist durch

Digitized by Google

Ausschließen des Widerspruchs geregelt. Diesen Satz sieht er als den Grundsatz an. Merkwürdig ist es dabei, daß er den Satz vom Widerspruch nicht auf den Satz der Identität gründet. Die factische Identität sei metalogisch. Sie könne auch von solchem gelten, das nicht logisch sei. Das Logische beginne erst mit dem Satz, daß A = A sein müsse. Dieser Satz aber enthalte eine doppelte Negation, er wolle die Nichtidentität negiren. Die gegen Störung sich behauptende Selbstbehauptung, die die Nichtidentität negirende Identität ruht aber nach ihm auf dem Ausschluß des Widerspruchs. Durch diese Deduction zeigt also Hartmann, daß die Tendenz der logischen Determination überall auf den Ausschluß des Widerspruchs, die Herstellung der Identität mit sich selbst gerichtet ist. Denn auch der Satz vom Grunde ist ihm nur eine besondere Anwendung des Satzes vom Widerspruch, ohne selbständige logische Bedeutung. Der Satz vom Widerspruch aber hat nur soweit Geltung in der realen Sphäre, als sie unter logischer Determination steht. Aus dem formalen Kriterium der Widerspruchslosigkeit folgt noch nicht, daß alle widerspruchslosen Sätze notwendig wahr sind. Denn die inhaltliche Wahrheit fordert das Zusammenstimmen mit dem Sein. Vielmehr folgert er aus dem rein formalen Charakter der logischen Determination, daß sie ihren Inhalt aus der Erfahrung genommen hat oder nimmt. Selbst die reine Mathematik, wie überhaupt die Deduction allgemeiner Gesetze weist auf die Erfahrung zurück, weil ihre Gültigkeit für die objectiv-reale Sphäre des Daseins bestimmt ist und weil sie wenigstens in der subjectiven Sphäre auf Erfahrungsgrundlage ruhen, z. B. die mathematischen Sätze auf den intensiven und extensiven Größen der Erfahrung, Empfindungen und Anschauungen. Wenn so der Charakter des Logischen rein formal ist, so ist natürlich alle inhaltliche Erkenntnis von der Erfahrung abhängig und die logische Erkenntnis nur soweit wahr, als sie die in der realen Sphäre vorkommende logische Determination abspiegelt. Wenn auch die Gesetze logisch ableitbar wären, sofern sie auf logische Determination zurückgehen, so müßten doch die Constanten empirisch gegeben sein, wie auch die Constellation der Atome, um die Gesetze wirklich bestimmt zu erkennen, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen. Ohne Induction also ist die Welt nicht zu erkennen. Aber die Induction entspricht nicht dem Naturlauf, die Ursacheninduction nicht, weil die Ursache erst wieder auf die deductive Form gebracht werden muß, um in der objectiven Sphäre zu gelten, die Gesetzesinduction nicht, weil in dem Naturlauf die Gesetze in concreto implicite gegeben sind, aber nicht als allgemeine explicirt werden. Schließlich setzt Hartmann die Deduction zu der Causalität und die Induction zu der Finalität in engere Beziehung. Wie die Deduction nur Umformung gegebener Beziehungen unter Ausschluß des Widerspruchs ist, so ist auch die Causalität nur Umformung gewisser Beziehungen unter Ausschluß des Widerspruchs. Denn die Causalität ist in der Syntheſe des Identischen des Inhalts mit der Wandlung der Form gegeben[1]). Der Induction analog ist aber die teleologische Determination. Denn der Ursacheninduction entspricht die Be-

[1]) Das wird unten näher explicirt werden.

Digitized by Google

stimmung der Anfangsconstellation der Elemente aus der beabsichtigten Endconstellation, und der Gesetzesinduction entspricht die teleologische Determination der Weltgesetze aus dem Weltzweck. Wie die Causalität des Weltprocesses ein einziger Strom und die Finalität eine das Ganze umspannende Beziehung ist, so können wir auch die isolirte Teilcausalität als reales Analogon der partiellen Deduction betrachten und die isolirte Teilteleologie als reales Analogon der partiellen Induction betrachten. Denn die Deduction leitet das Spätere aus dem Früheren ab, die Induction dagegen das Frühere aus dem Späteren, die Ursache aus der Wirkung; letzteres aber, die Determination des Früheren durch das Spätere ist teleologisch!

In der metaphysischen Sphäre hat die logische Determination nur Sinn, wenn es sich um Aufhebung des Widerspruchs handelt. Denn als identisch mit sich ist das Logische nicht activ. Nur um sich selbst zu behaupten, hat es die Tendenz den Widerspruch auszuschließen. Seine ganze Tätigkeit in der Welt ist also auf etwas Negatives, den Ausschluß des Widerspruchs gerichtet. Man sieht hier, das Vernünftige in der Welt hat negativen Charakter, Ablehnung des Widerspruchs. Diese Behauptung hat natürlich zum Seitenstück, daß der Widerspruch von einem anderen Princip, dem Alogischen stammen muß, das zum Antilogischen geworden ist, indem es aus dem Ewigen in den zeitlichen Actus sich durch seine Action eingelassen hat. Hier setzen natürlich wieder die bekannten negativen, weltaufhebenden Behauptungen Hartmann's ein.

Es ist also das Resultat seiner ganzen Logik, daß sie auf Ausschluß des Widerspruchs hinausläuft. Man fragt erstaunt, wie dieses negative Resultat damit stimmt, daß die logische Determination überall nur in concreter Bestimmtheit sich offenbart, und die objectiv-reale Welt durchaus nur Universalia jeder Art in rebus, in dem Singulären kennt? Hartmann versucht mit seiner Alles leistenden Dialectik auch dieses Rätsel zu lösen. Die concrete Weltidee, die sich im Weltlauf explicirt, soll eben aus dem Postulate der Vernichtung des Widerspruchs hervorgehen. Im Unlogischen sind nämlich durch seine Erhebung aus der ewigen Potenz in den Actus Intensität und Zeitlichkeit also Quantität gegeben. Das Logische, das diesen Widerspruch zwischen dem Zeitlichen und Ewigen beseitigen will, geht geradezu darauf aus, durch Individuation das Bewußtsein zu gewinnen, welches das Mittel zur Aufhebung des Widerspruchs wird, wie er ja immer behauptet hat. Das Mittel der Individuation ist die Räumlichkeit. Indem nun das Logische zu der Intensität und Zeitlichkeit die Räumlichkeit hinzufügt und so das Unlogische in seinem Actus spaltet, erzeugt es Teilfunctionen, die durch ihr Aufeinanderstoßen Empfindung und Bewußtsein hervorrufen. Mit anderen Worten, der innere Widerspruch, der in der Actualität des ewigen Wesens liegt, indem es in Quantität und Zeitlichkeit eingeht, wird durch die räumliche Zerspaltung erst recht offenbar, zumal so endliches Bewußtsein entsteht. Das aber ist ja eben die Tendenz des Logischen, diesen Widerspruch offenbar zu machen. Nun steht aber auf der anderen Seite die Behauptung Hartmann's, daß auch in der Welt das Logische überall darauf ausgehe, den Widerspruch zu vermeiden. Denn alles wird in der logischen Determination auf den Satz des

Digitized by Google

Widerspruchs zurückgeführt. Eigentlich müßte er sagen, das Logische behaupte sich dadurch, daß es den Widerspruch in der Welt beständig steigere, um die widerspruchsvolle Welt, die auf einem metaphysischen Widerspruch ruht, durch volle Klarlegung des Widerspruchs zu beseitigen. Statt dessen geht es in der Welt selbst wieder ganz vernünftig zu. Die logische Determination gilt und ist beständig dabei, den Widerspruch auszuschließen. Dann widerspricht sich aber das Logische, indem es statt die Welt möglichst widerspruchsvoll werden zu lassen, um den Widerspruch voll zu offenbaren, den Widerspruch in ihr immer wieder vorzeitig beseitigt. Es ist schwerlich Raison in dieses Hartmann'sche Raisonnement zu bringen[1]).

Uebrigens ist auch nicht zu verstehen, wie Hartmann sich einreden kann, aus dem Logischen und Unlogischen die concrete Welt wirklich verstanden zu haben. Denn das Unlogische erhält durch den Actus schon die Bestimmung der Intensität und Zeitlichkeit, also Quantität und nun kommt noch dazu die Räumlichkeit, durch welche nicht eine productive, sondern „nur multiplicative" Function gegeben ist. Mit der Räumlichkeit sind nun die Constanten des Weltprocesses im dreidimensionalen Raum d. h. die Atomfunctionen und die Constellation der Atome gegeben. Hiermit meint Hartmann die Bedingungen für die Weltidee als concrete gefunden zu haben. Sieht man aber zu, so ist damit nur die Bedingung gegeben für eine mechanische Naturentwickelung, die auf der Richtung und Intensität der Atome ruht und nur Configurationen derselben zustande bringt. Sein Dynamismus und seine logische Determination zeigt sich doch nur in dem mechanischen Gebiete. Der Inhalt der logischen Determination, die rein formal ist, ist nur die Gruppirung der Dynamiden im Raum durch Intensität und Richtung. Das Geistige ist hier nur das Abbild dieses Treibens. Eigenen Inhalt hat das Bewußtsein garnicht. Denn die formale Logik ist und bleibt formal, reducirt sich auf Umformungen nach dem Gesetz des Widerspruchs und der Inhalt stammt aus der Erfahrung d. h. aus den Empfindungen und ihren Combinationen, die das Naturtreiben abspiegeln um seinen Widerspruch zu erkennen. Das ist vollkommener Naturalismus.

Die Hartmann'sche Dialectik streift hier manchmal an das Sophistische; sie ist zu gewandt, zu wenig einfach, um wirklich auf den Grund der Dinge zu kommen. Aus denselben Gründen, aus denen die concrete Welt verstanden wird, soll wieder ihre Vernichtung folgen, aus dem blinden Willen. Dasselbe Logische, das auf diese Vernichtung ausgeht, beteiligt sich doch dabei auf möglichst widerspruchslose Weise die Welt hervorzubringen und zu entwickeln; um schließlich doch ihren Grundwiderspruch im Bewußtsein zu offenbaren. Wäre Hartmann bei seinem Satze geblieben, daß die Negation

[1]) Nur wenn man die pessimistischen Sätze hinzunimmt, kann eher ein Schein von Wahrheit entstehen, indem durch die positive Weltentwickelung doch nur das Elend immer mehr gesteigert werden soll in der Welt, um so die Nichtigkeit der Welt zum Bewußtsein zu bringen. Hartmann hält diese Position fest und will sie nur in der Kategorienlehre objectiv d. h. abgesehen von der Gefühlssphäre fundamentiren; damit verwickelt er sich aber in die bezeichneten Widersprüche.

Digitized by Google

nur zustande kommt durch Vergleichung ungleicher Größen, die an sich sämtlich positiv sind, so würde er nicht auf einmal wieder die Positivität nur für die Weltsphäre gelten lassen und nun wieder am Ende die ganze Welt negiren. Ist der Satz nicht wahr: omnis determinatio negatio, sondern ist jede Determination Position, so ist es auch nicht wahr, daß die Setzung der Welt leer sei und in sich widersprechend. Denn schließlich kann das nur dann behauptet werden, wenn dieser logische Satz: jede Determination ist Position, der für die objectiv-reale Sphäre gilt, für die metaphysische Sphäre nicht gilt, wenn es in der letzteren heißt: die positive Position ist ein logischer Widerspruch, weil sie Verendlichung des Willens, Verzeitlichung des Ewigen ist. Das aber würde dem Satze entsprechen: omnis determinatio negatio, jede bestimmte Position ist eine Aufhebung des Unendlichen, eine Vernichtung des mit sich Identischen, Unendlichen. Diese doppelte Dialectik hat ihren Grund darin, daß er für die verschiedenen Sphären verschiedene Grundsätze gelten läßt, in der einen Sphäre aufhebt, was in der anderen gilt. Es ist darin etwas von der romantischen Willkür, die über Allem schwebt, setzt, was sie wieder vernichtet, und vernichtet, was sie gesetzt hat.

Zu den Kategorien des reflectirenden Denkens rechnet Hartmann endlich die modalen Kategorien. Die Wirklichkeit hat in der subjectiv-idealen Sphäre die Bedeutung: „im Bewußtsein sein". Hier bemerkt Hartmann, daß für die, welche nur Wahrnehmung im Subject anerkennen, aber das Ding an sich leugnen, schließlich doch wieder das Wahrgenommene als das Wirkliche gelte, wie für die naiven Realisten, weil der menschliche Instinct gegen den Verlust aller Wirklichkeit sich auflehne, eine treffliche Einsicht, die z. B. durch das Verhalten Ritschl's bestätigt wird. In Wahrheit ist die „empirische Realität" reflectirte Realität aus zweiter Hand. Das Wahrgenommene ist die Erscheinung eines Transscendenten. Im Wahrgenommenen hat also das Wirkliche keine Stätte, wenn man ihm die Beziehung auf das Transscendente abschneidet, und dasselbe gilt von dem Notwendigen. Es kann höchstens das notwendige Ergebnis transscendenter Vorgänge in der subjectiv-idealen Sphäre erscheinen. Aber weder Notwendiges noch Zufälliges soll in der subjectiv-idealen Sphäre für sich vorkommen, weil keine Finalität und keine Causalität in ihr vorkommt, sondern nur deren Repräsentanten im Bewußtsein. Die rein logische Notwendigkeit ist aber nur negativ, Ausschluß des Widerspruchs.

Die Möglichkeit kann inhaltlich in dem Sinn in der subjectiven Sphäre vorkommen, daß sie ein Urteil der absoluten Unwissenheit ist über den Eintritt oder Nichteintritt des Tatsächlichen. Sinn gewinnt auch das Mögliche erst durch die Beziehung auf eine transscendente Weltordnung, von der die Erscheinungen abhängen. Das formal logisch Unmögliche d. h. das Sichselbst Widersprechende ist nach ihm in der subjectiv-idealen Sphäre zwar unmöglich, aber er fügt hinzu, daß das ein bloßer Glaube sei: „denn wenn bisher meine geistige Organisation das Widersprechende zu denken nicht zuließ, so kann sie sich ändern, da ich für ihre Beständigkeit keine Garantie habe". Begründet kann dieser Glaube nur werden, wenn er auf eine gesetzmäßig wirkende Ursache zurückgeführt wird, d. h. wenn die geistige Organisation als gesetzmäßiges Product einer

Digitized by Google

transscendenten Ursache gefaßt werden muß. Von einer dynamischen Möglichkeit in der subjectiv-idealen Sphäre könne nur scheinbar die Rede sein, insofern das Ich die Fähigkeit habe die Wahrnehmungen zu beeinflußen; aber auch das sei Täuschung, da das Ich an sich ganz passiv sei und nur die Erscheinung theletischer Activität jenseits des Bewußtseins. Indes sei es doch von Bedeutung, daß wir in der eigenen Willensaction ein Beispiel von dynamischer Möglichkeit und Unmöglichkeit vor Augen zu haben glauben, wenn auch in Wahrheit die Willensintensität nicht Erfahrung, sondern nur Hypothese des Correlats zu der in uns vorhandenen Intensität der Spannungsgefühle ist. Aber durch die Gefühlsspannung werden wir in die objective Sphäre geleitet und schließen auf entsprechende unbewußte Willensintensität.

Hartmann will also in der isolirten subjectiv-idealen Sphäre nur geglaubte Unmöglichkeit als formal-logische und scheinbar dynamische Möglichkeit gelten lassen. Man sieht, daß die Voraussetzung dieser Annahme darauf ruht, daß das Bewußtsein völlig passiv ist, also keinerlei Activität hat, ein Satz, der nun doch nicht recht dazu stimmen will, daß die gehemmte Kraft sich in Empfindung umsetze und die gespannte Empfindung sich in Action äußern könne[1]). Denn so angesehen wäre das Bewußtsein, das auf Empfindungen ruht, selbst eine Krafterscheinung. Hartmann wird sich noch öfter in dieser Hinsicht schwankend zeigen, indem einerseits das Bewußtsein nur passiv sein soll, andererseits ihm doch Activität zugeschrieben wird. Ich werde auf diesen Punkt zurückkommen.

Die Kategorie der Wirklichkeit hat in der objectiv-realen Sphäre ihre Geltung für die Dynamiden, auch für die, die für uns nicht wahrnehmbar sind. Man fragt sich billig, woher wir von diesen wissen — doch wol nur durch Schließen, das also selbst das unter der Schwelle des Bewußtseins Vorhandene zum Gegenstand des Bewußtseins macht. Das Notwendige kann in der objectiven Sphäre höchstens nur teleologisch oder causal Notwendiges sein. Ob sich aber nicht auch diese Notwendigkeit nur als eine subjective Abstraction herausstellt, ist damit noch nicht gesagt. Sobald man den Weltproceß als einheitlichen betrachtet, so ist nichts teleologisch Zufälliges mehr in ihm, wenn man die zufällige Bestimmung der Weltconstanten als in den Beginn des Weltprocesses fallend setzt. Das Teleologische verwirklicht sich durch die Causalität. Auch hier ist unter gegebener Weltconstellation Alles causal notwendig. Causal Zufälliges würde nur möglich sein, wenn die causale Determination nicht Alles bestimmte. Das causal und final Zufällige hat nur da seine Stelle, wo man einzelne Erscheinungen aus dem ganzen Zusammenhange herausreißt. Niedere Individualitätsstufen erscheinen höheren gegenüber mehr determinirt und so kann die causale Gesetzmäßigkeit bei der Finalität der letzteren übersehen werden, dann spricht man von causal zufälliger, gesetzesfreier Finalität; oder man kann die Finalität bei den niederen über der Causalität übersehen, dann spricht man von unorganisch final-zufälliger, d. h. zweckloser Naturcausalität. Beides aber ist unrichtig. Denn alle diese particularen Segmente sind Abstractionen. Causal möglich ist das, bei

[1]) s. o. I, S. 47 f. II, S. 103.

Digitized by Google

dem wir nicht wissen, ob die entscheidende Bedingung für seinen Eintritt da ist. Auch die Wahrscheinlichkeit hat ihre Stelle innerhalb der particularen Betrachtung. Wenn hiernach das Zufällige, Mögliche, Wahrscheinliche nur auf subjectiver Abstraction beruht, so ist wol zu vermuten, daß dasselbe auch vom Notwendigen gilt, und so sagt er denn auch von der Notwendigkeit, daß sie, wie die Gesetzmäßigkeit, auf subjectiver Abstraction beruhe. Tatsächlich sei die Notwendigkeit nichts als die tatsächliche Einheit von blindem Weiterwollen mit der Eindeutigkeit der logischen Determination. Wir expliciren uns die Eindeutigkeit der Determination als doppelte Negation und das ist Notwendigkeit, d. h. notwendig ist, das nicht nicht ist. Eindeutige Abhängigkeit des Früheren vom Späteren ist teleologische, umgekehrt causale, die Einheit von beiden logische Notwendigkeit. Aber dieser Notwendigkeit liegt in Wahrheit das tatsächliche Weiterwollen des Willens mit logischer Determination zugrunde. Da dieses nun an sich gar nicht notwendig ist, so ist die Notwendigkeit hier nur subjective Abstraction. Kurz es ergibt sich: für die isolirte subjective Sphäre haben die modalen Kategorien keine Geltung; Notwendigkeit und Möglichkeit erweisen sich für die objective Sphäre nur als subjective Betrachtungsweisen der objectiven Sphäre. So hat bis jetzt nur die Wirklichkeit unter den modalen Kategorien Geltung, während die anderen auf subjective Betrachtungsweise zurückzuführen sind.

In der metaphysischen Sphäre soll nun die Wirklichkeit wieder fortfallen, weil das Metaphysische überwirklich sei. Hingegen findet hier die Möglichkeit als logische, passive und als actives Vermögen der Erhebung der Potenz zum actus eine Rolle. Die logische Essenz ist eben die passive, d. h. sich erst auf Anregung von außen entfaltende Möglichkeit, die active Potenz ist die Essenz des Willens. Als solche Möglichkeiten stellen wir uns die Essenzen vor; was diese Essenzen in Ruhe an sich sind, wissen wir nicht. Zufälligkeit wird hier der Essenz zugeschrieben, insofern es für das Logische zufällig ist, ob ihm ein Anstoß zur Betätigung wird, während für den Willen die innere Zufälligkeit des Wollens als Freiheit bezeichnet wird. Essentielle Notwendigkeit ist, unvermischt mit causaler Notwendigkeit, Freiheit von äußerer Notwendigkeit. Diese innere Notwendigkeit der Essenz bezieht sich darauf, daß keine Essenz bei dem Uebergang aus der Möglichkeit ihr Wesen ändern kann. Die Notwendigkeit der Essenz wird also zur factischen Identität mit sich; nur für uns aus dem Gesichtspunkt möglicher Erkenntnis ist die essentielle Constanz eine Notwendigkeit, wenn wir nämlich sollen erkennen können. Wir können nur von der Notwendigkeit des absoluten Wesens für unser Erkennen, nicht an sich reden. Denn es fragt sich eben, ob unser Erkennen sein muß. Es gibt keinen ontologischen Beweis a priori. Das Letzte ist die Facticität. Schließlich redet er noch von der Wahrscheinlichkeit in dieser Sphäre. Diese bezieht sich auf die Entscheidungen des Willens, ob er will oder nicht. Nur wenn er einmal sich entscheidet für das Beharren in der Ruhe, „ist es für ewig mit der Gefahr neuer Weltprocesse vorbei".

Diese metaphysische Erörterung leidet an einem Widerspruch. Zuerst wird von der Wirklichkeit abgeleugnet, daß sie in diese Sphäre passe, dann aber doch wieder von

Digitized by Google

Factícität geredet, und gesagt, daß nur uns die Factícität der Essenz als essentielle Notwendigkeit erscheine. Ist denn Factícität etwas anderes als Wirklichkeit? Ist nur die Function des Absoluten in der objectiv-realen Sphäre wirklich, nicht ihre Essenz, während doch nur die Essenz functionirt? Soll denn das Wort „Wirklichkeit" nur für die objectiv-reale Sphäre gelten, die nur Erscheinung der functionirenden Essenz ist und in diesem Sinne eigentlich noch nicht wahre Wirklichkeit? Dann wäre erst die Essenz, wenn sie nicht in die Erscheinung übergeht, wahrhaft wirklich, oder „überwirklich", d. h. die Essenz als reale Möglichkeit passiver und activer Art. Die höhere Wirklichkeit, Factícität wäre dann die Möglichkeit, die „passive" oder die „active Möglichkeit des Actus". Er redet ferner von Freiheit, d. h. Willkür, Zufälligkeit der Action und andererseits von innerer Notwendigkeit, daß die Essenz bei ihrer gegebenen Natur verharrt, identisch mit sich bleibt. Hier haben wir wieder den Gegensatz von bodenloser Willkür und blinder Notwendigkeit der Natur, über den Hartmann nicht hinauskommt, den er höchstens noch in eine Einheit versenkt, die beide imgrunde wieder auslöscht. Die modalen Kategorien haben ferner einerseits für die subjective Sphäre für sich keinen vernünftigen Sinn; in der objectiv-realen Sphäre gilt die Wirklichkeit, aber die anderen Formen sind nur subjective Betrachtungsweisen des final-causalen Stromes; in der metaphysischen Sphäre soll die Möglichkeit ihre Stelle haben, aber nicht die Wirklichkeit, ohne daß er diesen Standpunkt durchführen könnte. Die Tendenz läuft darauf hinaus, die Potenz als die höchste modale Kategorie zu bezeichnen und bei ihr zu verharren. Denn sie hat in der absoluten Sphäre als der Abschluß alles Erkennens ihre Geltung. Aber das ist eben bedenklich. Es kann nicht Potenz ohne Actus geben, nicht active Möglichkeit ohne Wirklichkeit und beides nicht ohne Notwendigkeit. Man kann nicht Eine der drei modalen Kategorien für sich herausreißen. Sie gehören im Denken zusammen. Wenn man aber hinter alles Denken geht, so hört jede Kategorie auf; dann kann man also auch keine Kategorie anwenden. Wenn Hartmann wirklich den Endzustand der Substanz mit seinen Kategorien fassen kann, dann ist er eben dem Denken zugänglich; dann ist auch kein Grund, in ihm das Denken aufhören zu lassen. Denn dann hat er noch Beziehung auf das Denken. Im anderen Falle aber hört alles Denken auf. Dann kann man aber auch nichts mehr aussagen. Vollends willkürlich aber ist es, wenn er doch noch von der Substanz redet, hier nur die Kategorie der Möglichkeit gelten zu lassen, zumal er doch der Substanz eine Factícität, also Wirklichkeit im höchsten Sinn zugleich lassen muß. Bei ihm ist das Sein nicht für das Denken und doch muß er auch dieses letzte Sein mit Denkkategorien bezeichnen. Und diese Kategorien wendet er willkürlich an. Die Potenz allein soll hier noch gelten.

Hartmann's Ansicht hat ihren Grund darin, daß seine Denkweise am Erkennen weit weniger interessirt ist als am Wollen. Er bestreitet, daß das Erkennen ein letzter Zweck sei; es ist ihm eben auch nur Mittel zur Weltaufhebung. Das Erkennen als Postulat ist noch kein Beweis für die wirkliche Erkenntnis, weil gar nicht notwendig ist, daß erkannt wird. Wenn das Absolute Potenz ist, wird eben alles Erkennen auch ver-

Digitized by Google

sinken in die Potenz. Man kann hier sehen, was es in Wahrheit mit dem Erkennen bei Hartmann auf sich hat. Es ist nichts als in das Bewußtsein Erheben eines Processes, der zufällig durch die active Function des Absoluten erzeugt ist. Das Erkennen ist absolut abhängig von der Function des Willens, aber nicht in dem Sinn, ob man erkennen will oder nicht, sondern in dem Sinn, ob der Weltwille durch sein Wollen den Weltproceß in Bewegung setzen will und damit auch das Erkennen. Erkennen muß nicht sein um seiner selbst willen, die activ gewordene Intelligenz steht gänzlich im Dienst des Willens, der an sich unlogisch, blind und willkürlich ist.

Dies wird schon durch die Behandlung der Kategorien des reflectirenden Denkens deutlich. Der gleichsam naive Erkenntnistrieb, aus dem heraus die Skepsis sonst überwunden wird, wird hier beseitigt, da das Erkennen nur Mittel sein soll — um schließlich den Willen und sich selbst zu quiesciren. Sieht man von der früheren eudämonistischen Basirung dieser nihilistischen Theorie ab, so ist hier der Grundgedanke: Unser ganzes logisches Vermögen erweist sich für sich in allen Formen seiner Betätigung, die ja nur Umformungen eines gegebenen Inhalts sind, nur als die Ablehnung des Widerspruchs zur Behauptung der Identität mit sich. Diese aber muß alle Action ablehnen, ist also Potenz, die nur widerspruchslos bleibt, wenn sie Potenz bleibt. Hier schwindet aller Erkenntnisinhalt, also auch das Erkennen. Denn das Erkennen ruht auf einem factischen Widerspruche, der aufgehoben werden muß. Offenbar ist ein derartiges Logisches ein Phantom. Das Logische ist in Wahrheit nicht nur auf Identität mit sich gerichtet, sondern es will die Einheit des Mannigfaltigen herstellen. Es ist unrichtig die Kategorie der Möglichkeit oder der Potenz zu der absoluten zu erheben[1]).

Diese Grundsätze werden auch nicht durch die Behandlung der speculativen Kategorien geändert, deren Erörterung noch erübrigt.

---

[1]) Wenn Hartmann einwenden würde, daß er die Kategorie der Substanz zu der höchsten erhebe, so ist doch das Letzte die Substanz in Ruhe d. h. im Potenzzustande.

Digitized by Google

Literatur.

Neue holländische Uebersetzung des A. T. Von diesem, in Nr. 12 des vor. Jahrg. der Prot. Monatshefte besprochenen Werke liegen jetzt zwei neue Lieferungen vor (2 u. 3), und ich kann nur wiederholt auf den großen Wert des Werkes hinweisen. Möchten sich doch wenigstens die Universitäts- und die sonstigen wissenschaftlichen Bibliotheken ein Exemplar anschaffen! Das kleine Holland tut sein möglichstes in Entgegenkommen gegenüber diesem Unternehmen: dort haben sich bis jetzt 618 Subscribenten zusammengefunden, darunter nur ein par Bibliotheken, — eine den Verhältnissen ganz angemessene Zahl. Nach dem Auslande gehen 25 Exemplare, wovon nur 5 nach Deutschland. Das entspricht dem Werte dieser mühevollen und wolgelungenen Arbeit keineswegs. Es wäre sehr zu wünschen, daß sich bald eine Null zu der 5 hinzufände!

Inzwischen ist leider — und zwar schon ehe die 2. Lieferung erschien — wieder einer von den Arbeitern an dieser Uebersetzung dahingegangen. Am 18. December 1897 verschied plötzlich (am Schlagfluß) Professor D. W. H. Kosters, der Nachfolger Kuenen's auf dem A.T.lichen Lehrstuhl der Universität Leiden, im Alter von erst 54 Jahren. Hoch angesehen bei seinen Studenten, geachtet von den Männern der Wissenschaft, geliebt von denen, die ihm nahe standen, ist er für sie alle zu früh gestorben. Bevor er Professor ward, hat er an 5 verschiedenen Gemeinden seines Vaterlandes als Prediger gewirkt, zuletzt (von 1883—91) in Deventer — ein Zeichen von der Beliebtheit dieses Mannes, da man sich in Niederland nicht um die Pastorenstellen bewirbt, sondern von den Gemeinden berufen wird. 1891—97 ist er, der Lieblingsschüler Kuenen's, in Leiden tätig gewesen, und dort hat er ein Buch „Die Wiederherstellung Israels im persischen Zeitalter" (1894) veröffentlicht (natürlich in holländischer Sprache), das großen Beifall fand. Die Academie der Wissenschaften in Amsterdam wählte ihn, jedenfalls zum großen Teil deswegen, zu ihrem Mitgliede. An der Uebersetzung des A. T. hat er 13 Jahre mitgearbeitet. Nun ist von den Herausgebern nur Professor H. Oort noch übrig. Er hat Fürsorge getroffen, daß das Werk unter allen Umständen, auch wenn er selbst abberufen werden sollte, ununterbrochen zu Ende geführt wird. Wir wünschen ihm, daß er nicht nur diesen Abschluß selbst noch erlebe, sondern daß er dann noch viele Jahre der Wirkung von seiner und seiner Freunde treuer Arbeit sich erfreuen möge!

Leidens theologische Facultät hat manchen Verlust im letzten Jahrzehnt zu beklagen gehabt. Und es wird nicht mehr lange dauern, dann ist durch das Gesetz auch Professor C. P. Tiele gezwungen in den Ruhestand zu treten, wie jeder niederländische Hochschullehrer, der 70 Jahre alt wird. Ihn zu ersetzen, dürfte für den Minister keine leichte Aufgabe werden. An diese Bemerkung erlaube ich mir die Mitteilung zu knüpfen: daß Tiele am 13. Februar d. J. sein 25jähriges Professor-Jubiläum unter großer und

Digitized by Google

herzlicher Teilnahme seines Vaterlandes und des Auslandes gefeiert hat. Ich hatte die Freude, ein hochbedeutendes religionsphilosophisches Werk des ausgezeichneten Gelehrten im 7. Hefte dieser Monatsschrift vorigen Jahres anzuzeigen. Die Fortsetzung dürfen wir in nächster Zeit erwarten. Mag dann die academische Tätigkeit des Professors ihren Abschluß finden — seine Feder wird uns hoffentlich noch mit mancher guten Gabe beschenken! Hanne.

D. Rudolf Ehlers hat es vor vielen Jahren mit Recht als Aufgabe der protestantischen Prediger in der Gegenwart bezeichnet: christliche Frömmigkeit, soviel ihnen davon geschenkt ward, auszusprechen, ohne die Freiheit theologischer Forschung und deren gesicherte Resultate nach irgend einer Seite hin zu verleugnen. Seine neuste Predigtsammlung — „Das Apostolische Glaubensbekenntnis" (Frankfurt a. M. 1898 bei M. Diesterweg; XIII u. 143 S.) — ist ein neuer wertvoller Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe. Die Vorzüge, die D. Otto Dreyer früheren Ehlers'schen Serienpredigten nachgerühmt hat: gründliche Sachkenntnis, feine psychologische Kunst und edle Sprache — zeichnen auch diese jüngste Sammlung aus, die als Votum eines milden und maßvollen, weisen und weitherzigen Theologen zum Frieden und zur Verständigung zwischen der heutigen Gemeinde und dem altkirchlichen Bekenntnis eine besondere Bedeutung gewinnt. Daß das „Apostolische" Glaubensbekenntnis nicht apostolischen Ursprungs, vielmehr das Product jahrhundertlanger Glaubenskämpfe und darum gar sehr erklärungsbedürftig, auf keinen Fall aber mit dem evangelischen Heilsglauben zu verwechseln ist, hat D. R. Ehlers mit gleichgesinnten Amtsgenossen denen, die sie im Wort des Evangeliums zu unterweisen hatten, längst vor der so massenhaft gekauften Apostolicumsschrift D. A. Harnack's (1896 in 27. Auflage!) offen und ehrlich gesagt. „Welch eine Unsumme von Versäumnissen müssen sich Kirche und Schule gegenüber der gebildeten Welt haben zuschulden kommen lassen, daß man mit solcher Begierde nach einer Belehrung greifen konnte, die — wieviel Neues sie enthielt — doch am Ende nur längst Bekanntes und oftmals Ausgesprochnes zum Ausdruck brachte, eine Auffassung, von der man längst hätte vermuten sollen, daß sie das Gemeingut der gebildeten Welt geworden sei" (S. VI). Aus diesem Vorwort spricht außer der heutzutage auf allen Seiten halbvergessenen christlich-theologischen Erkenntnis: „der eigentlich einzige Gegenstand des Glaubens ist doch Gott" (S. IX) eine in Altpreußen unerschwingliche kirchenregimentliche Weisheit. Dieser reformirte Consistorialrat, der nicht einer radicalen Beseitigung des Apostolicums aus dem kirchlichen Gebrauch das Wort redet, weil ihm die Pflicht der Liebe gegen die Schwachheit zu hoch steht, empfiehlt doch aus Rücksicht auf zahlreiche, durchaus nicht unfromme Gemeindeglieder: die Kirchenbehörden „sollten dem tief gefühlten, oft ausgesprochnen Bedürfnis der Gegenwart Rechnung tragen, den obligatorischen alleinigen Gebrauch des Apostolischen Glaubensbekenntnisses aufheben und die eine oder andere veränderte Form des Ersatzes zulassen, ein Glaubenslied, das die Gemeinde singt, oder eine verkürzte Fassung, die der Liturg liest" (S. X). Solange nicht blos die Agi-

Digitized by Google

tatoren des „positiven" Parteichristentums, sondern auch so würdige und ernste Männer wie der Hallische D. H. Hoffmann die Pfarrer freierer Richtung öffentlich beschimpfen[1]), sollte die gerechte Ehlers'sche Forderung nicht blos aus Rücksicht auf weite Kreise der Gemeindeglieder geltend gemacht werden. Aber für die preußische Landeskirche haben wir die Hoffnung auf freimütige und nachhaltige Unterstützung dieser Forderung nach traurigen Erfahrungen begraben müssen.

Wer von unsern „positiven" Gegnern diese 17 Ehlers'schen Predigten, denen natürlich Schriftworte, nicht Sätze des Apostolicums zugrunde gelegt sind, aufmerksam liest, wird bei gutem Willen gern zugestehn: hier ist das Recht des altkirchlichen Bekenntnisses, soweit es nach evangelisch-protestantischen Grundsätzen zu behaupten ist, wirklich gewahrt und hier ist zugleich der Pflicht genügt, dem heutigen Geschlecht in seiner Sprache das Evangelium zu verkündigen. Uebelwollende freilich werden bei diesem evangelischen Prediger den handfesten Tatsachen- und Mirakelglauben vermissen, der sich mit einem starken Schein des Rechts auf die reformatorischen Glaubenshelden berufen darf, sich aber auch heute noch, wo der dualistische Supranaturalismus in jeder Form für einen denkenden protestantischen Theologen überwunden sein sollte, wie eine ewige Krankheit forterbt. Dennoch bleibt es gut evangelisch und wahrhaft reformatorisch, was wir in der kurzen ergreifenden Osterpredigt S. 106 lesen: „Daß wir die Ostererzählungen in den Evangelien für wahr halten und die Erscheinungen des Auferstandenen bei den ersten Jüngern für greifbare Wirklichkeiten — das ist nicht der seligmachende Glaube. Das wäre ein geschichtliches Fürwahrhalten, das sich vielleicht morgen schon als unhaltbar erweisen läßt, und wo bliebe dann der Osterglaube, wenn er kein festeres Fundament hätte. Denn nicht, daß er für jene Jünger auferstanden, ist unsere Seligkeit. Er ist für mich auferstanden, er lebt mir! — das ist Osterfreude und Ostergewißheit."

Die Ehlers'schen Predigten über das Apostolische Glaubensbekenntnis erscheinen uns für die Vergeistigung und Vergegenwärtigung dieses altkirchlichen Symbols homiletisch ebenso bedeutsam, wie es D. H. Elteſter's „Materialien" nach dem s. Z. in der Prot. KZ. begründeten Urteile von D. Paul Mehlhorn für den Katechumenen-Unterricht sind (2. Aufl. ergänzt von H. Ritter Berlin 1888 bei Georg Reimer).

Ein „Andachtsbuch für evangelische Christen, besonders reifere Confirmanden" hat Ende des letzten Jahres Wilhelm Bahnsen, der Coburger General-Superintendent, im Verlage der Dietz'schen Hofbuchdruckerei zu Coburg veröffentlicht (192 S.). Seit der Pfarrer der Philippus-Apostel-Kirche in Berlin, der von berühmten Mitgliedern der Academie der Wissenschaften ebenso gern gehört wurde wie

[1]) „Das Traurigste ist in unserer Zeit die Täuscherei, die Viele mit Worten (Sohn Gottes, Eingeborner Sohn) treiben! ... Schwerlich würden sie sich den Augapfel ausstechen lassen. Aber dem Herrn nehmen sie nicht blos die Krone vom Kopf, sondern blasen Ihm sein Lebenslicht aus und stechen dem Christentum den Herzpunkt aus" (Passionsbetrachtungen von Pastor em. D. H. Hoffmann Halle a. S. 1898, R. Mühlmann's Verlag S. 105. 106).

Digitized by Google

von ungelehrten Gemeindegliedern, seine Passionspredigten (Arolsen 1880) und seine Vater Unser-Predigten (das Gebet des Herrn, Arolsen 1883) herausgegeben hat, war ihm ein Ehrenplatz unter den Predigern der Gegenwart gesichert. Denn Bahnsen predigt bilderreich, aber natürlich, ohne jene gesuchte und gekünstelte Manier, die so unangenehm nach der Lampe — der Studirstube oder der Coulissen — riecht; er predigt untheologisch oder „undogmatisch", und bietet doch einen tiefen Gedankengehalt, der im besten Sinne religiös-positiv ist; er predigt warm und entschieden, aber nicht von einem kirchlichen Parteistandpunkt aus, sondern von der höheren Warte, wo wissenschaftliches Denken und christlich-religiöses Empfinden versöhnt und vereint erscheinen, ohne den unhaltbaren Kleister eines ausgeklügelten Compromisses und ohne unwahre Phrasenhülle, in wahrhafter Harmonie.

Diese Vorzüge zeigt auch Bahnsen's neues „Andachtsbuch", das er in dankbarer Sohnesliebe dem Andenken seiner treuen Mutter gewidmet hat. Der gut ausgestattete kleine Band, der sich zum Festgeschenk für Confirmanden von ernstem Denken und Wollen eignet und von solchen später sicher nicht in die Rumpelkammer geworfen werden wird, enthält 15 predigtartige Betrachtungen. Die ersten 6 behandeln aufgrund von Matth. 3, 13—17 und 4, 1—11 die Themata: Eine Weihestunde (der Heiland bei der Jordantaufe ein Wegweiser für die Weihestunden unseres Lebens), Ein Gang in die Einsamkeit (die Bedeutung solcher einsamen Wege für unsern Lebenskampf), Das Lebensziel (der Kampf des Heilands mit der versucherischen Stimme und sein Sieg), Beug dich unter die natürliche Weltordnung Gottes (4, 5—7), Weich nie ab von der sittlichen Weltordnung Gottes (Vers 8—12) und Vom Segen der Versuchung. Darauf folgen die Betrachtungen: Warum ich ein Christ sein will (Luc. 15, 31. 32), Warum ich an Gott glaube (Ps. 42, 2. 3), Im Leide (Ps. 126), Tue Buße (Matth. 4, 17), Das Abendmahl in seiner Bedeutung für uns und seiner Forderung an uns (Matth. 26, 20—28), Weihnachten (Luc. 2, 11: Was das Fest verkündet und wem diese Verkündigung gilt), Am Jahresschluß (Hebr. 10, 32), Karfreitag (Joh. 19, 30) und Ostern (Hiob 19, 23—25 nach Luther's Uebersetzung).

Ref. ist als dankbarer Leser des Bahnsen'schen Andachtsbuches davon überzeugt, daß seine Bedeutung über seine besondere Bestimmung — für „reifere Confirmanden" — weit hinausreicht. Gerechte Beurteiler auch aus einem andern theologischen Lager werden mir beipflichten, wenn sie es aufmerksam gelesen haben. Nach unserm sonst so gut deutschen Andachtsbuche müßte ich freilich schreiben: „wenn sie dasselbe aufmerksam gelesen haben". Das „Der-die-dasselbe" der modernen Zeitungs- und leider oft auch Kanzelsprache ist in seiner misbräuchlichen Anwendung nicht das gotische thata silbo (αὐτο τουτο) oder thata samo (το αὐτο), sondern unser schlichtes „Er, sie, es". Wir erlauben uns unsere Freunde im Pfarramt wiederholt auf Otto Schroeder's Buch „Vom papiernen Stil" (4. Aufl. 1896 H. Walther's Verlag; in Berlin) hinzuweisen, das die Lebens- und Leidensgeschichte des Wortes ausführlich (S. 49—82) behandelt. Von deutschen protestantischen Kanzeln sollte man das beste Deutsch der lebendigen Rede

Digitized by Google

hören und die Schriften von Rudolf Hildebrand, Otto Schroeder und Gustav Wustmann können trotz einiger schulmeisterlicher Anwandlungen des Letzten gar viel dazu helfen. — Ein zweites Bedenken gilt den Citaten aus dem Schatze der evangelischen Glaubenslieder. Bahnsen hat sich zu unserer Freude an diese echten Kleinode gehalten, die man bei manchen Predigern nicht selten zugunsten glitzernder Glasperlen aus moderner Lyrik vernachlässigt sieht. Aber er führt classische Lieder, wie „Befiehl du deine Wege", „Herz und Herz vereint zusammen" und „O Haupt voll Blut und Wunden" in einer Umdichtung an, die wahrscheinlich dem Landesgesangbuch seiner neuen Heimat angehört, in einem für ganz Deutschland bestimmten Andachtsbuche jedoch u. E. kein Recht hat. Bei den besten Liedern unserer Kirche sollte die Originalfassung möglichst treu erhalten, insbesondere auch der Jugend aller Stände zu unverlierbarem Eigentum eingeprägt werden. Damit wollen wir gewiß nicht die Mumien unter den alten sog. Kernliedern zu neuem Scheinleben erwecken — wir haben den Versuch in der Mühler'schen Zeit an unserer eignen Seele erfahren. Aber die wenigen Glaubenslieder unserer Kirche, die unsterblich fortklingen werden durch die Jahrhunderte, soll man möglichst so lassen, wie die Dichter sie gesungen haben.

Doch das sind geringfügige Ausstellungen. In den Bänden vielgefeierter Prediger finden sich schlimmere Sprachvergehen, als die erwähnte Vorliebe für das Pronomen „Derselbe", wo die Identitätsbedeutung garnicht hervorgehoben werden soll; und von den Citaten aus den modernisirten alten Kirchenliedern zeigt keins eine geschmacklose Umbildung, wie sie ein früheres schlesisches Gesangbuch so reichlich aufwies, z. B.: „Folgt mir, spricht Christus, unser Freund, Folgt meinem Rufe, Christen! Wie könnet ihr, mit mir vereint, Noch frönen euren Lüsten?" ꝛc. (So ward Angelus Silesius in seiner eignen Heimat von wolmeinenden Consistorialräten verhunzt.)

Wir wünschten, W. Bahnsen's Andachtsbuch käme recht vielen Confirmanden zu Händen und zu Herzen. Es eignet sich ebenso vorzüglich dazu, den Segen der Weihestunden seelsorgerlicher religiöser Unterweisung für Gemüt und Willen zu erhalten, wie D. P. Mehlhorn's „Rechenschaft von unserm Christentum" (Leipzig 1896) für die Erkenntnis.

August Hermann Francke's Lebensbild hat zur 200jährigen Jubelfeier seiner Stiftungen, die im Sommer bevorsteht, der Hallische (er selbst schreibt hallesche!) Stadtsuperintendent Prof. D. Th. Förster gezeichnet (Verlag von Eug. Strien in Halle a. S. 71 S.). Er gibt von dem Lebensgange und von dem Charakter dieses Helden des Vorsehungsglaubens eine anschauliche, wahrheitsgetreue Schilderung, die auch häßliche Züge, wie Francke's Beteiligung an der Vertreibung seines philosophischen Collegen Chr. Wolff durch den preußischen Soldatenkönig, nicht übergeht oder übermalt. Durch die mancherlei Warnungstafeln, die der Verf. bei aller Vorliebe für die schönen, erbaulichen Charakterzüge des Hallischen Pietisten aufrichtet, könnten sich die Verächter von Vernunft und Wissenschaft unter dem jungen Theologengeschlecht der Gegenwart auf rechte Wege weisen lassen. Die ganze evangelische Christenheit aber, gleichviel welcher Richtung, sollte von dem Christentum des Herzens und der Tat

Digitized by Google

dieses Mannes lernen, dessen Denkmal (von Rauch's Meisterhand) die schlichte Inschrift trägt: „Er vertraute Gott" und damit das ausdrückt, was die Seele seiner Lebensarbeit war.

„Die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit im Lichte des biblischen Christentums, der reformatorischen Grundsätze und des badischen Bekenntnisstandes" hat soeben gegen die „unevangelischen Verdunkelungen" einer Streitschrift des Freiburger Landgerichtsrats Frhrn. von Stockhorner klar und überzeugend nachgewiesen der gelehrte und tapfere Herausgeber des badischen Evang.-protestantischen Kirchenblattes D. Joh. Jakob Kneucker, Decan in Eppelheim und Professor in Heidelberg. Die Kneucker'sche Broschüre ist im Hörning'schen Verlag zu Heidelberg erschienen und verweist häufig auf die ebenda vor zwei Jahren veröffentlichte Schrift desselben Verfassers: „Unglaube oder Glaube? 13 offene Briefe an Pfarrer Joh. Reinmuth", die gebildeten Gemeindegliedern, namentlich aber auch jungen Theologen als eine vorzügliche Orientirung über die theologisch-kirchlichen Zeit- und Streitfragen unserer Tage zu empfehlen ist. Geist und Art des positiv-conservativen Juristen, gegen den D. Kneucker in seiner jüngsten Schrift das gute religiös-sittliche und auch gesetzliche Recht der freieren Richtung in der unirten badischen Landeskirche erweist, kennzeichnen die echt Stöcker'schen Anklagen des Herrn v. Stockhorner auf „halsstarrige Auflehnung gegen die Grundwahrheiten der Kirche", auf „zielbewußte Leugnung und Bekämpfung des biblisch-reformatorischen Glaubens", wie er denn auch seinen kirchlichen Gegnern ein vollständiges Unglaubens-Bekenntnis zurechtmacht: „ich glaube nicht an Jesus Christus" usw. und jede Förderung der politisch-conservativen Partei und Presse für eine „Förderung des Reiches Gottes" erklärt. Wollten sich diese Glaubensrichter doch einmal die in ihrem Schlußteil für alle Parteien auf allen Gebieten so beherzigenswerte Schrift des durchaus „positiven" Theologen Reinhold Seeberg über „Gewissen und Gewissensbildung" (Erlangen 1896) ansehn! Da D. Seeberg vom preußischen Cultusminister Bosse ja soeben für den gleichgesinnten Gegenprofessor D. Schlatter nach Berlin berufen worden ist, wird er unsern Widersachern wol als unverdächtiger Wahrheitszeuge gelten dürfen.

Max Stirner, der scharfsinnige Verfechter des rücksichtslosesten Egoismus („Der Einzige und sein Eigentum" 1845), der ganz vereinsamt im Jahre 1856 auf der Philippstraße in Berlin gestorben und auf dem Berliner Sophienkirchhof begraben ist, hat jetzt einen Biographen gefunden: in John Henry Mackay. Die Frankfurter Ztg. veröffentlicht die Einleitung zu seinem demnächst erscheinenden Buche „Max Stirner, sein Leben und sein Werk". Es muß ein unglücklich angelegter Mensch gewesen sein, dieser Mädchenlehrer Dr. Kaspar Schmidt — das ist sein wirklicher Name —, der keinen vertrauten Freund hatte und dem seine jetzt noch in London lebende Frau nachsagt, sie habe ihn niemals geliebt, nicht einmal geachtet — dieselbe Frau, der er sein Hauptwerk gewidmet hat! Der Biograph, der in der Einleitung mit schwärmerischer Begeisterung von seinem Helden redet, hat mit größter Opferfreudigkeit zu sühnen gesucht, was (doch wol zurückgestoßene) Liebe und Freundschaft dem fast Verschollenen nicht erweisen mochte: die Gedenktafeln am Sterbehause und auf dem Grabe „Max Stirner's" sind ihm und Hans von Bülow zu danken. Ueber den Wert des Buches, das auch eine Analyse des Stirner'schen Hauptwerkes geben will, berichten wir noch. J. W.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Cherubim.

Der frühere Director der großherzoglichen Bibliothek zu Weimar, Köhler, hat die Märchen und Sagen der Völker gesammelt. Englische und deutsche Gelehrte haben diese Arbeit fortgesetzt. Es hat sich herausgestellt, daß dieselben Gestalten, Ereignisse, Taten je nach den Sitten und Landen der Völker etwas anders geformt, in vielen, fast in allen Sagen wiederkehren. Umstritten ist bisher noch die Frage, ob man annehmen solle, daß die Geschlechter der Menschen diese Stoffe aus einer Urheimat mitgebracht oder daß die gleiche Lage den Naturvölkern auch gleiche poetische Gedanken aufgenötigt hat. Muther weist in seiner Geschichte der Malerei nach, daß die Japaner, obwol mit uns damals ohne alle äußere Berührung, die Epochen der Malerei in derselben Art durchlebten, wie die europäischen Völker. Auch auf dem ostasiatischen Inselland gab es eine alte tief religiöse Malerei zu der Zeit, als die Byzantiner blühten. Es folgte ihr auch dort eine lebensvolle Epoche der Renaissance und heute malen die Künstler von Tokio realistisch wie die von Paris und München. Wandert man durch Hölle und Himmel, wie buddhistische Lehrer sie aufbauten, so wird man häufig an die göttliche Comödie Dante's erinnert, wenn auch der christliche Italiener die Strafen auf seinen Höllenringen sinnvoller den Verschuldungen angepaßt hat. Und die beiden so weit im Raume getrennten Dichter kamen ohne jeden Verkehr auf die gleichen Gedanken. Es scheint demnach, daß in diesen geistigen Productionen eine gemeinsame Arbeit des menschlichen Geschlechtes vorliege. Es scheint, als ob sie mit einer Art Notwendigkeit erzeugt würden und als ob wir in ihnen Stücke der Wahrheit finden möchten, wie sie dem Menschen zugänglich ist. So wird es nicht ohne Interesse sein, von einer Gestalt zu reden, die in mannigfaltiger Veränderung in dem anschaulichen Vorstellen vieler Völker und Zeiten vorkommt, selbst auf die Gefahr hin, daß wir eine abschließend sichere Deutung nicht erhielten. Eine solche Gestalt ist der Cherub.

Genannt werden Cherubim im ersten Buch Mosis. Nach Vertreibung der Stammeltern lagert Gott die Cherubim vor das Paradies, daß sie den Baum des Lebens bewachen. Geschildert sind diese Boten des Höchsten nicht, gesagt ist nur, daß die Flamme eines flackernden Schwertes mit ihnen sei. In der Stiftshütte werden

Digitized by Google

dann oben auf der Bundeslade zwei Cherubim befestigt, die einander und den Deckel der Lade ansehen. Jeder Cherub hat zwei Flügel, mit denen er die Lade beschattet, sie wie schützend darüber hält. Im Tempel Salomos ward ein Par Cherubim gleichfalls als Wächter aufgestellt. Diese 20 Fuß hohen Gestalten stehen neben der Lade, berühren sich je mit einem Flügel und mit dem andern die Wand des „Allerheiligsten". Sie wenden ihre Angesichter dem „Heiligen" zu. Auch kleine goldene Cherubim als Schmuck der Tempelwände gebrauchte der reiche König. David singt dann in einem Psalm, nachdem er sein Elend und sein Gebet zu Gott geschildert:

Da neigte er den Himmel und fuhr herab, Wolkendunkel war unter seinen Füßen.
Und er fuhr auf dem Cherub und flog daher, er schwebte auf den Fittigen des Windes.

Eine Bezeichnung für Gott aber wurde es, wenn man sein Wohnen unter dem Volke ausdrücken wollte, daß er throne im Tempel über den Fittichen der wachehaltenden Cherubim.

Eine Beschreibung der Gestalt dieser Wesen haben wir aus den früheren Tagen nicht. Im Jahre 592 vor Christus aber saß, mit einem Teile seines Volkes in die babylonische Gefangenschaft geführt, der Priestersohn Ezechiel in der Nähe von Babylon, zu Tel-Abib am Ufer des Chebar und sah:

„Siehe eine Windsbraut kam von Norden und eine große Wolke in derselben und Glanz war rings an ihr und waberndes Feuer und aus ihrer Mitte ein Schein von Glanzerz.

Und in ihrer Mitte war etwas, wie vier lebende Wesen. Und dies war ihr Aussehen: Menschengestalt war an ihnen.

Und vier Angesichter hatte jedes Einzelne und vier Flügel jedes Einzelne.

Und ihr Bein war gerade und ihre Fußsohle rund und sie funkelte wie Erzesschein.

Und ihre Flügel waren leicht und eine Menschenhand war unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten. Und die Angesichter der Viere wandten sich nicht, wenn sie gingen, ein jegliches ging stracks vor sich hin.

Und die Gestalt ihrer Angesichter: Ein Menschenangesicht vorn und ein Löwenangesicht nach der Rechten bei den Vieren und ein Stierangesicht an der Linken bei den Vieren und ein Adlerangesicht bei den Vieren

nach innen. Und die oberen Flügel waren ausgespannt bei den Vieren, je zwei hatten sie einen mit dem andern verbunden und zwei bedeckten ihre Leiber oben.

Und ein jegliches ging stracks vor sich hin; wohin der Geist sie trieb zu gehen, gingen sie und wandten sich nicht.

Und zwischen den Wesen war es anzusehen wie brennende Feuerkohlen, wie Fackeln hin und hergehend zwischen den Wesen und Glanz hatte das Feuer und von dem Feuer ging Blitz aus."

Neben jedem dieser Wesen sah Ezechiel ein Rad aus Topas, dessen Felgen mit Augen bedeckt waren. Ueber ihren Häuptern war eine Decke aus Krystall, darauf ein Thron aus Saphir. Und auf diesem saß Gott. Ezechiel hatte solches Gesicht in der Stunde, die ihn zum Propheten Gottes berief. Auch als Decoration an den Wänden des neuen Tempels sieht Ezechiel die Cherubim voraus. Da wird dann ein jeder zwei Köpfe haben, einen Menschen- und einen Löwenkopf. Eine höchst beachtenswerte Verwendung macht Ezechiel noch von dem Namen Cherub. Dieser classische Darsteller der

Digitized by Google

überirdischen Wesen gibt ihren Namen auch dem König zu Tyrus. Der König habe gewohnt im Lustgarten Gottes mit vielen Edelsteinen geschmückt. Wie ein Cherub sei er gewesen, der sich weit ausbreite und beschatte, auf den heiligen Götterberg gesetzt, unter den glänzenden Steinen zu wandeln. Aber um seiner Missetat willen ward er entheiligt und wie ein ausgebreiteter Cherub vom Götterberge, aus den feurigen Steinen verstoßen.

Im Neuen Testament erscheinen dann dem Apokalyptiker Johannes, als er in den Himmel entzückt den Thron Gottes sieht, um den Stuhl her vier Tiere. Sie sind um und um voll Augen, das erste Tier aber war gleich einem Löwen, das zweite gleich einem Stier, das dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch, und das vierte glich einem „fliegenden Adler". Ein jegliches Tier hatte sechs Flügel, und sie sangen ohne Unterlaß das dreimal Heilig. Diese Gestalten werden nicht genannt. Sie haben von den im Jesaias erwähnten Seraphim die sechs Flügel statt der vier der Cherubim bei Ezechiel. Aber daß sie nun jedes eins von den Angesichtern haben, welche alle vier an jedem Cherub des Ezechiel erscheinen, und daß sie auch in der Apokalypse verbunden mit einer Krystallfläche, auf der Gott thront, stehen, beweist: es sind Cherubim gemeint. Von der alten Kirche schon und seit der Zeit fast immer ist das so angesehen.

Mit jener ihr eigenen mehr nach tiefem Sinn, als nach kritischer Genauigkeit trachtenden Neigung hat die alte Kirche bereits seit dem 2. Jahrhundert nach Christus die vier Cherubgestalten der Apokalypse auf die vier Evangelisten gedeutet. Vier Gestalten, die am Thron Gottes Bücher aufschlagen, wie die Apokalypse von ihnen erzählt, vier Cherubim, die den Wagen Gottes ziehen, wie Ezechiel sie schildert, mochten leicht als Weissagungen auf die vier Evangelisten erscheinen; hatten diese doch die Herrlichkeit des Herrn in alle Welt verbreitet, weil sie seinen Namen durch Bücher verkündeten. Im 4. Jahrhundert werden die vier genannten Gestalten statt der Evangelisten dargestellt, so in St. Paolo, in St. Pudenzia, St. Maria Maggiore zu Rom, in St. Galla Placidia zu Ravenna. Später z. B. in St. Vitale zu Ravenna kommen die Tiere als Zeichen über den Evangelisten schwebend vor. Vom Mittelalter bis heute erscheinen sie dann als symbolische Begleiter der heiligen Schriftsteller. Während man früher unsicher war, welche Gestalt zu den einzelnen Evangelisten gestellt werden sollte, hat es sich seit dem Kirchenvater Hieronymus festgesetzt, den Engel dem Matthäus, den Löwen dem Marcus, den Stier dem Lucas, den Adler dem Johannes zu gesellen. Auch auf Processionskreuzen, elfenbeinernen Buchdeckeln, Münzen erscheinen diese Embleme.

Als Gottes Ehre singende Engel sind die Cherubim im 6. Jahrhundert auf den vier Gewölbkappen unter der Kuppel der Hagia Sophia in Constantinopel dargestellt, hier ganz nach der Apokalypse 3 Flügelpare, von denen die ganze Gestalt verhüllt wird, so daß nur die vier charakteristischen Köpfe sichtbar bleiben. Als singende Engel erscheinen sie denn auch in den Liturgien und Liedern der alten griechischen und lateinischen Kirche, so im Te Deum des Ambrosius und vielen spätern Liedern. Und wie schon die Rabbinen die Cherubim unter die Gott am nächsten stehenden Himmelscharen versetzt

Digitized by Google

hatten, so nehmen sie in der „himmlischen Hierarchie" des Dionysius Areopagita neben den Seraphim die höchste Stelle ein.

Gemalt wurden die Cherubim im Mittelalter oft als schöne jünglingsartige Engelgestalten, auch wol als Jünglingsköpfe mit zwei Flügeln, seit der Renaissance auch als Kinderköpfe mit Flügeln. Daß doch die Erinnerung an ihre erste Gestaltung nicht verloren war, beweist das herrliche Bild des theologisch wolberatenen Raffael. Der große Urbinate zeigt uns die Vision Ezechiels, ihrer morgenländisch phantastischen Ueberladenheit entkleidet, so dargestellt, wie ein edler Geschmack an ihr Freude haben mochte. Der Wagen fehlt, die vier Köpfe an jeder Gestalt fehlen, ebenso die vier Flügel. In gelbroten Flammenlichtern schweben ein Engel, ein Löwe, ein Stier und ein Adler, jede Gestalt mit zwei Flügeln und über ihnen schwebt Gott. In seiner Gestalt ist Vater- und Sohntypus, wie sie zu der Zeit der Renaissance üblich waren, verschmolzen.

Bei den damaligen und den späteren Dichtern erscheinen die Cherubim als besonders hohe Engelgestalten. Da sein verbrecherischer Oheim-Vater dem Hamlet versichert, er habe gegen den Prinzen die besten Absichten, erwidert Hamlet: „Ich sehe einen Cherub, der sie sieht." Und als Macbeth fürchtet, wenn er den König Duncan morde, werde das allgemeines Mitleid und Entsetzen erregen, sagt er:

„Die Cherubim auf unsichtbaren Rennern in der Luft
Sie blasen Jedem diese Schreckenstat
Ins Aug' und Thränenflut ertränkt den Wind."

Kleist schreibt in jener entscheidenden Scene des Käthchens von Heilbronn, da das brennende Schloß über dem Haupte des Mägdleins zusammenstürzt und sie nun doch unverletzt auf der Schwelle steht: „Hinter ihr erscheint ein Cherub in der Gestalt eines Jünglings von Licht umflossen, blondlockig, Fittige an den Schultern und einen Palmzweig in der Hand."

Noch in der neuesten Zeit ist es zu Tage getreten, wie diese alten Gestalten die Phantasie der Künstler bewegen. Sascha Schneider hat die Vision Ezechiels gemalt, der Prophet verhüllt knieend sein Haupt und an ihm vorüber schwebt ein Cherub, eine geflügelte herrliche Mannesgestalt mit den vier Häuptern des Menschen, Löwen, Stiers und Adlers. Schneider wagte eine Genauigkeit, die Raffael gemieden hat.

Schon die ersten Erklärer der heiligen Schrift, die Rabbinen, haben versucht, den Sinn dieser erhabenen Engelgestalten zu erfassen. Sie sagen: „Viere haben den Vorrang in dieser Welt, unter den Geschöpfen der Mensch, unter den Vögeln der Adler, unter dem Vieh der Stier, unter den Bestien der Löwe."

Luther sagt: „Das Gesicht Ezechiels ist nichts anderes, denn eine Offenbarung des Reichs Christi auf Erden in allen vier Orten der Welt." Es ist leicht zu sehen, daß diese alten Erklärungen weniger auf kritischer Prüfung als auf allgemeinen, nahe liegenden Gedanken beruhen.

Digitized by Google

Herder hat zuerst mit weit umfassendem Wissen und sicherem Geschmack eine beachtenswerte Erklärung dieser Gestalten versucht. Ihm lagen derartige Untersuchungen nahe. In den Mythologien aller asiatischen Völker wird von einem Berge im Norden erzählt, auf dem göttliche Wesen wohnten. Dieser Berg trennte die Menschen von dem Paradiese und die seltsam feierlichen Wesen auf ihm werden als mit Flammen umgeben und als Wächter großer Schätze angesehen. So kennen die Aegypter die Sphinx, die Griechen den Greif, die nordischen Völker den Drachen. Die Juden setzten ein Wesen zusammen aus den vier Stolzen. So entstanden die Cherubim am Paradies. Moses und Salomo setzten sie in den Tempel als Schmuck, als Wachen der Lade. Dann bildete sich das Wort vom Gott, der über den Cherubim wohnt, und nun gingen die Cherubim Gott allezeit nach. Auf ihnen fuhr er in den Wolken, auf ihnen erschien er dem visionären Propheten am nördlichen Himmel. Kein Wunder, daß sich die Gestalt der Cherubim in diesem mannigfachen Schicksal etwas wandelte. Die vier Köpfe blieben diesen Wesen. Wie deutlich aber bezeichnen die Worte vom König von Tyrus, der auf heiligem Berge unter köstlichen Steinen wohnt, die angegebene mythologische Herkunft des Cherubs.

Das Eine wurde durch die Lehren Herder's nicht klar, woher die Cherubim die vier Köpfe und gerade diese erhalten. Da schien man denn einen großen Schritt vorwärts zu kommen, als Layard 1843 gewaltige Gestalten auf großen Alabastertafeln im alten Babylon und Ninive ausgrub, Gestalten an denen man Menschenangesicht, Stierhörner, Löwenleib und Adlerflügel vereinigt fand. Ein bibelkundiger Engländer, gedachte Layard gleich der Cherubim des Ezechiel, der ja in Babylon gelebt und zuerst diese vier Wesen an seinen Engeln vereinigt hatte. Die Darstellungen der Assyrer bedeuteten wol die Gottheit, deren Weisheit durch das Menschenhaupt, Allgegenwart durch Adlersflügel, Kraft durch Stierhörner, Hoheit durch Löwengestalt dargestellt wären. Wie leicht mochten dann assyrische Götter als Wesen gedacht werden, die den Wagen des wahren Gottes zögen!

So viel Bestechendes nun auch die Zusammenstellung dessen, was Ezechiel in Wirklichkeit gesehen, mit dem, was seine Visionen enthielten, haben mochte, es ließen doch die Erklärungen Layard's manche Lücke. Waren denn jene großen Figuren Göttergestalten? Sie standen aber nicht in Tempeln, sondern an den Pforten königlicher Paläste und warum kam man, um ihre Eigenschaften zu bezeichnen, gerade auf diese Teile von drei Tieren und einem Menschen? Und wenn die Cherubim Ezechiel's dieselben waren, wie die bei Moses und Salomo, wie kamen Gesetzgeber und König zu assyrischen Gottheiten?

Welch' kühne Hypothesen die Gelehrtenphantasie über ungelöste Probleme auszubrüten vermag, zeigte dann eine Deutung des Pfarrers Mensinga, vorgetragen in Hilgenfeld's Zeitschrift von 1887 I. Mensinga glaubt nach Manetho, daß Moses Priester im Tempel des Sonnengottes zu Heliopolis gewesen sei. An diesem Tempel aber habe sich die geflügelte Sonnenscheibe über Türen und an Decken angebracht befunden. Da

Digitized by Google

dieses Symbol weder einen Menschen noch ein Tier dargestellt habe, hätten die Juden es ohne Schwierigkeit übernommen. Auf dem Deckel der Bundeslade seien zwei solcher Scheiben mit Flügeln angebracht worden. Sie hätten einander und der Lade ihre vorderen Flächen zugekehrt; denn פנה heiße nicht nur Angesicht, sondern auch Vorderseite. So erkläre sich, daß bei Moses immer nur von Flügeln der Cherubim geredet werde. Ein Par durch Feuer verbundene Flügel hätten auch das Paradies bewacht, hätten Gott zum Herabfahren in Wolken als Wagen gedient. Mensinga wenigstens könne sich das so vorstellen. Von den Cherubim Salomos seien zwar Füße bezeugt; aber da seien eben die Flügel auf einen Untersatz gestellt, hatten also nach Mensinga etwa die Gestalt eines Eisenbahntelegraphen, an dem zwei einander entgegengesetzte Arme aufgezogen sind, angenommen. Ezechiel habe dann, als der Tempel unterging, die Cherubim an den Himmel versetzt. Woher Ezechiel die vier Köpfe genommen, weiß Mensinga nicht. Wie es möglich war, daß ein Prophet, der den alten Tempel noch gesehen, aus einer Scheibe auf einmal Gestalten machte mit Händen und Füßen und Köpfen, darüber sagt er kein Wort. Die vier Tiere der Apokalypse dürfen nach Mensinga mit den Cherubim nichts zu tun haben, wenn auch die alte Kirche noch so sehr in Bild, Lied, Liturgie die Gestalten des Apokalyptikers für Cherubim erklärt hat. — Ohne jeden Nachweis behauptet Mensinga, die erste christliche Zeit habe die Cherubim in Erinnerung an die Sonnenscheibe als Engelgesichter mit Flügeln vorgestellt. In seinem Eifer für die gefundene Hypothese wird der Mann förmlich blind. Er sagt, Raffael habe hinter der Sixtinischen Madonna eine Menge geflügelter Kinderköpfe angebracht und das seien Cherubim. Hätte Mensinga die Augen aufgetan, so hätte er doch sehen müssen, daß die Engelköpfchen auf dem Wolkenhintergrunde der Sixtina keine Flügel haben und daß die zwei geflügelten im Vordergrunde auch Körperchen haben; er hätte doch wissen müssen, daß der theologisch gut unterrichtete Raffael allerdings einmal Cherubim malte, nach der Vision des Ezechiel, Engel, Löwe, Stier und Adler.

Weitaus glücklicher als Mensinga beschäftigt sich Professor Reuleaux mit unserer Frage. Nach älteren Vorgängern, namentlich Dupuis, bringt Reuleaux in einem Aufsatze der Westermann'schen Monatshefte die vier Gestalten mit dem astronomischen Tierkreise in Zusammenhang. Die Assyrer waren sorgfältige Beobachter aller Vorgänge am gestirnten Himmel. Wir haben in ihren Keilschriftmonumenten verschiedene Berichte über ihre Wahrnehmungen, Berichte an den König. Der auch noch bei uns gebräuchliche Tierkreis war ihnen bekannt. Auf den aus Persien stammenden Mithrassteinen sind über der Hauptabbildung die Zeichen des Tierkreises eingegraben, deren sich die Astronomen noch heute bedienen. Nun ändert sich aber die Stellung von Erde, Sonne und Tierbild im Lauf der Jahrtausende langsam. Für uns steht z. B. die Sonne zur Tag- und Nachtgleiche des Frühlings im Tierzeichen der Fische, zur Zeit Christi lag dieser Frühlingsanfang am Ende des Widders, um 4300 vor Christus im Anfang und um 2100 vor Christus am Ende des Stiers. Um 3200 v. Chr. traten die vier entschei-

Digitized by Google

denden Jahreszeiten ein, wenn die Sonne in folgenden Tierbildern stand: Frühlingstag- und -nachtgleiche im Stier, Sommersonnenhöhe im Löwen, Herbsttag- und- nachtgleiche im Skorpion, Wintersonnentiefe im Wassermann. Da der Skorpion ein giftiges Tier war, vertauschte man ihn mit dem Sternbild des Adlers, das ihm sehr nahe steht. Man hat zwei Sternbilder des Adlers, den steigenden und fallenden. Der steigende Adler ist gemeint, steht dem Skorpion nahe. Eine Erinnerung hieran ist es wol, daß der Apokalyptiker ausdrücklich von einem steigenden Adler spricht. Diese vier Tierzeichen waren Anfänger, später Vorsteher, Lenker der vier charakteristischen Jahrestage, also der Zeit. — Aus den vier Bildern schufen die Assyrer mächtige Gestalten und setzten sie als Wächter an die Pforten der königlichen Paläste. Der zum König Eingehende erhielt so immer den Eindruck, daß die Herren der Zeiten den König bewachten, beschützten. Diese großen Alabastergestalten, diese Löwen mit Adlerflügeln, Mannesangesichtern, Stierhörnern wurden von den Assyrern nach den jetzt entzifferten Keilschrifturkunden „K'rube" genannt. Das Hebräische und die ihm nahe verwandten Sprachen haben keine Wurzel für das Wort Ch'rub. Sie übernahmen das Wort aus dem Assyrischen, also auch die Sache.

Daß die vier charakteristischen Tage den ältesten Culturvölkern sehr wichtig waren, beweist Reuleaux noch an einer Reihe von Einzelheiten. Daß wir nur das Hervorragendste erwähnen. Das Hakenkreuz ist ein in den ältesten Ausgrabungen von Troja, auf den Tempeln Indiens, den Schmucksachen Afrikas vorkommendes Zeichen. Es bedeutet nach Max Müller vorwärts laufend das von der winterlichen zur sommerlichen Sonnenwende eilende Jahr, rückwärtslaufend das von der sommerlichen zur winterlichen hinabsteigende. An den Königsschlössern von Persepolis ist oft dargestellt, wie der Löwe den Stier, der Sommer den Frühling tötet. Die zahlreich erhaltenen Mithrassteine zeigen, wie der Stier vom Sonnenjüngling getötet wird. Löwe, Skorpion, Wassermann (durch sein Emblem, die Urne dargestellt) helfen dabei, auch der Hund (wol vom Hundstern abgeleitet). Zwei Männer mit erhobener und gesenkter Fackel (Frühlings- und Herbst-Nachtgleiche) stehen dabei. Die Zeichen der Tierbilder umgeben das Ganze. Daß diese symbolischen Tiere mit der Sternenwelt in Verbindung stehen, dürfte sich auch daraus erweisen: Am Grabe des Königs Antiochus, der im 1. Jahrhundert vor Christus starb, stand ein Löwe, der mit einer Mondsichel und Augen bedeckt war. Also bedeuteten die Augen Sterne. So wol auch an den Wagenrädern im Gesichte Ezechiels und an den Tiergestalten des Apokalyptikers Johannes.

Sollte diese höchst wahrscheinliche Hypothese sich des weiteren bewähren, so könnten wir den Ursprung der Cherubimgestalten und den historischen Verlauf dieser Vorstellung jetzt übersehen. Auch die ältesten Culturvölker hatten den Eindruck, daß das Menschenleben von großen Gewalten abhängig ist, gegen deren Wirken die Kraft des Sterblichen klein erscheint. Ihnen hing noch viel mehr als uns jedes Wolergehen vom Stand und Lauf der Sonne ab. Der schien regiert von jenen geheimnisvollen,

Digitized by Google

immer in der Tiefe des Himmels stehenden Tierbildern. Die vier wichtigsten vereinten die Assyrer zu einem mächtigen himmlischen Wesen, unter dessen Schutz sie ihre Könige stellten. Als vier dieser Wesen am Wagen von dem Gotte Israels erschienen, nahmen sie Menschengestalt an, nur daß ihnen die geheimnisvollen Häupter blieben. Die Vorstellung des Cherubs gestaltete sich dann in dreifacher Art weiter. Einmal wurden die Cherubim Hüter wertvoller Gebiete, großer Schätze; 2. gaben sie die Symbole für die vier Evangelisten; und 3. standen sie als hohe Engel an Gottes Thron. Das Bedürfnis des Gemütes aber, in dem die Engelwelt ihre Stütze findet, wird auch besonders leuchtende, besonders hohe Engelgestalten erfordern. Daß sich die Cherubim ihrer frühern mächtigen Tiergestalten entkleideten, wird der immer wachsenden Erkenntnis seinen Ursprung verdanken, daß mehr als irgend ein Aeußeres das Innere, mehr als irgend ein Natürliches das Geistige auf uns Einfluß hat. Ist doch Gottes höchste Offenbarung in Menschengestalt erfolgt.

Zu fragen bleibt der Hypothese von Reuleaux gegenüber immer noch: Ist es sicher, daß schon die Assyrer um 3200 vor Christus die Bezeichnung der Sternbilder mit den uns bekannten Namen hatten? Woher kamen den Sternbildern die Namen, da doch die Sterngruppen selbst nur sehr wenig an die Tiere, nach denen sie genannt sind, erinnern?

Weimar. Otto Eggeling.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

XII.

Bereits bei einem früheren Anlaß (1897, S. 478 dieser Zeitschrift) hatte ich Gelegenheit, auf die bekannte Eigentümlichkeit von Kant's Erkenntnistheorie hinzuweisen, daß er für das theoretische Erkennen, ganz wie alles sonstige Dasein, auch das Ich zur Erscheinung herabsetzt, weil es uns nur als ein Mannigfaltiges der inneren Erfahrung gegeben sei, das wir nicht anders als in der subjectiven Anschauungsform der Zeit aufzufassen vermögen. Mit Recht hat dies stets als eine der bedenklichsten Consequenzen von Kant's Theorie der Erfahrung gegolten, die mehr als alle sonst noch sich ergebenden Schwierigkeiten geeignet sei, Kant's ganzes Unternehmen als mit einem Selbstwiderspruch behaftet erscheinen zu lassen, da er innerhalb einer Untersuchung, die so energisch wie möglich dem Selbsterkennen gewidmet sei, in einer Theorie des Erkennens nämlich, zu dem Resultat gelange, das Ich sei als unerkennbar allem transsubjectiven fremden Sein gleichzustellen, also selbst als transsubjectiv zu betrachten.

Indertat würde dieser seltsame Widerspruch Kant selbst nicht haben entgehen können, wenn er nicht von vornherein in seiner Untersuchung das Erkennen als ein gleichsam ganz objectiv und unpersönlich sich abspielendes Geschehen behandelt hätte, dessen Bedingungen, Vorgänge und Acte er von einander schied und im einzelnen analysirte, als ob es sich gar nicht um eine geistige Tätigkeit handelte, deren erste und in die Augen fallendste Eigentümlichkeit ihre schlechthin auf sich bezogene Einheitlichkeit ist; eine Eigentümlichkeit, die überhaupt nicht statthaben könnte, wenn es sich dabei nicht um die lebendige assimilirende Tätigkeit einer geistigen Realität handelte, welche danach trachtet, sich fremder Realität zu einem ganz bestimmten subjectiven Zwecke innerlich zu bemächtigen. Diese Qualität des Erkennens als einheitliche Betätigung eines einheitlichen, zweckvoll activen Subjects tritt in Kant's ganzer Untersuchung so sehr zurück, daß der Erkenntnisvorgang, sei es nun der empirische, sei es — wie in der Ideenbildung — der rein

Digitized by Google

speculative, gradezu wie eine Reihe von Ereignissen in einer laterna magica erscheint, der das auf die Leinwand reflectirte schließliche Erzeugnis ihres in Tätigkeit gesetzten optischen Mechanismus völlig gleichgültig ist. Es ist sehr merkwürdig, wie lange Kant bei solcher Betrachtungsweise beharrt, bis er endlich an einen Punkt kommt, wo sich das lebendige Subject nicht mehr beiseite drängen läßt, sondern als die eigentliche Vollzugsstätte des kritisch analysirten Vorgangs unwiderstehlich hervortritt: in der Lehre von der Apperception.

Allein schon viel früher hätte dieser Tatbestand eingehendste Berücksichtigung und Verwertung verlangt. Und hätte Kant sich darauf eingelassen, so wäre er vielleicht gar nicht darauf gekommen, mit der Psychologie seiner Zeit in der Erfahrung die beiden Sphären der äußeren und der inneren Erfahrung als zwei einfach parallele und einander gleichwertige neben einander zu stellen, den „inneren Sinn" ganz wie den „äußeren Sinn" lediglich als eine Provinz der „Sinnlichkeit" zu behandeln, oder gar die Leistungen und Erkenntnisresultate des „inneren Sinnes" noch hinter die des äußeren zurückzustellen, weil jener, der räumlichen Anschauung entbehrend und nur auf die einseitig lineare Anschauungsform der Zeit angewiesen seinen „Erscheinungen" so wenig Plastisches zu verleihen vermag, daß sie sich einer näheren Untersuchung überhaupt kaum stellen, und in ihrer bloßen Succession nur die Möglichkeit übrig lassen, einfach empirisch von ihnen Kenntnis zu nehmen.

Nicht, als ob gegen die von Kant entdeckte Tatsache selbst ein gegründeter Einwand möglich wäre, daß das Ich sich vermöge der Anschauungsform der Zeit Erscheinung wird, sofern es nicht umhin kann, wie alles Geschehen überhaupt so auch dasjenige seines eignen inneren Lebens in der Anschauungsform der Zeit anzuordnen und es somit als Erfüllung einer zeitlichen Succession zu erblicken. Aber daß es dabei für die „innere Erfahrung" sein Bewenden haben soll, dies einleuchtend zu machen ist Kant schwerlich gelungen; und der Widerspruch zwischen seiner Theorie und dem wirklichen Sachverhalt ist so schreiend, daß der Philosoph durch seine ganze transscendentale Untersuchung hin beständig gezwungen ist, von demjenigen Subjecte zu reden, und zwar in eingehendster Weise und mit dem entschiedensten Anspruch auf objective Wahrheit zu reden, dessen adäquates Gegebensein er immer wieder auf das standhafteste leugnet.

Um, wie gesagt, von der Tatsache der „Apperception" also der Verstandes-Action noch ganz zu schweigen, so ist schon bei der Gestaltung der äußeren und der inneren Anschauung ein wichtiger Unterschied gar nicht zu übersehen. Beide Vorgänge werden zwar von Kant insofern richtig parallelisirt, als es beidemal ein „Mannigfaltiges der Empfindung" ist, was unter die Anschauungsform, dort von Raum und Zeit, hier der Zeit allein, zusammengefaßt wird. Aber während uns bei der Bildung der äußeren Anschauung das „Reale der Empfindung" sofern es den Reflex fremden Seins enthält in seiner concreten Beschaffenheit völlig undurchsichtig bleibt, ist uns, sobald es lediglich auf das Geschehen innerhalb unseres eignen Bewußtseins ankommt, dieses „Reale der Empfindung" in seiner ganzen Concretheit und Eigentümlichkeit ja völlig und un-

Digitized by Google

mittelbar bekannt. Und zwar ist es dabei ganz gleich, ob der Erreger unserer Empfindung oder das „Afficirende" ein fremdes Sein oder unser eignes Sein ist. In beiden Fällen ist die Empfindung als solche ein Geschehen innerhalb unseres eignen Seins, dieses selbst ist „afficirt", sei es nun von jenseits, sei es von diesseits seiner Grenze her; und die Eigentümlichkeit dieser Affection, die verschiedene Eigentümlichkeit verschiedener Affectionen kommt als solche ganz direct, unfehlbar und völlig adäquat zu unserer Kenntnis. Wenn es sich nun darum handelt, aus dieser Affection die sie erregende transsubjective Potenz in ihrer dafür erforderlichen Qualität zu erschließen, so müssen wir uns zwar zu einem völligen non liquet bekennen. Kommt es dagegen nur darauf an, die bestimmte Qualität der Empfindung als ein Datum unseres eignen Lebensprocesses zu erfassen, und aus verschiedenen solchen Empfindungen, oder aus diesem „Mannigfaltigen der Empfindung" die einheitliche Anschauung eines zeiterfüllenden inneren Lebensvorganges zu gestalten, so kann darüber kein Zweifel sein, daß wir hier in und mit der Qualität der Empfindung auch die Qualität des afficirten „Dinges", nämlich unseres Selbst direct uns gegeben finden, daß es hier indertat eine Torheit ist, zwischen der Qualität der Erregung und der Qualität des Erregten eine unüberschreitbare Kluft zu setzen. Vollends, wo es sich um die eigentlich sogenannte „innere Erfahrung" handelt, d. h. wo unser eignes Sein als der Erreger unserer Empfindung in Betracht kommt, ist es unnötig, ja unmöglich, diesen Erreger hinter die Qualität der Empfindung ins Dunkel zurücktreten zu lassen, weil wir eben in dieser Qualität direct auch die Qualität desjenigen Seins erfassen, von welchem wir unmittelbar wissen, daß es die Ursache der betreffenden Erregung ist, weil wir es selber sind. Wo es sich um Selbsterregung handelt, da offenbart sich im Effect eben direct auch das Erregende. Denn mag uns auch der Vorgang selbst Problem bleiben, mögen wir auch darüber nur schwer ins Reine kommen, was in der Tiefe unseres eigenen Seins die Empfindung als Bewußtseinsvorgang auslöst: darüber wenigstens ist kein Zweifel möglich, daß innerhalb unseres eignen Wesens dieser Effect nicht anders ausfallen kann, als es der bestimmten concreten Beschaffenheit unseres Wesens entspricht, und unmöglich kann die Empfindung hierbei anders gewertet werden, denn als ein directer Beitrag zur Erkenntnis der Qualität unseres Wesens selbst. Das „Reale der Empfindung" ist uns in diesem Falle deshalb völlig durchsichtig, und direct gegeben, weil hier zwischen Ding und Empfindung keine alterirende Subjectivität mehr mitten inne steht, sondern das Ding selbst eben das Subject ist, welches die Empfindung, die es bewirkt, auch hat.

Dabei hat Kant gleichwol darin durchaus Recht, daß er unser Innenleben in der Zeitform angeschaut, zur Erscheinung werden läßt; denn einerseits können wir uns dieser Anschauungsform in unserer Selbstanschauung nicht entschlagen, andererseits aber vermögen wir ebensowenig diese irrationale Form als Seinsform unseres Wesens anzuerkennen, da sie dasselbe in ein (man weiß nicht ob continuirliches oder aus wie kleinen Momenten bestehendes) Nacheinander auflöst. Wenn also Kant auch in dieser Beziehung zweifellos Recht hat, so ist er doch zu wenig aufmerksam gewesen auf die Mög-

Digitized by Google

lichkeit, welche schon früher von uns mehrfach (z. B. 1897, S. 95) hervorgehoben ist, nämlich: das eigentlich Charakteristische unserer inneren Erlebnisse völlig von der Zeitform zu trennen[1]). Dieses Charakteristische besteht nun aber schon, obwol keineswegs allein, in der unaufhebbaren Qualitativität unserer Empfindung, oder darin daß unsere Empfindung ihr eigentliches unterscheidendes Wesen in ihrer durch unsere Organisation und unsere individuelle Subjectivität bestimmten Qualität hat. Diese ist von der Zeitform vollkommen unabhängig, und läßt sich schon an der sinnlichen, vollends an der seelischen Empfindung constatiren. Mag es sich um eine bestimmte Farbe, oder um einen bestimmten Geschmack, mag es sich um eine rein geistige Liebesempfindung handeln, sie haben ihr Specifisches in ihrer Qualität, welche gegen Zeitdauer völlig indifferent ist. Ich kann sie ohne die Form der Zeitdauer nicht ins Bewußtsein aufnehmen, aber daß sie so und nicht anders sind, das ist eine Sache für sich.

Ganz ebenso verhält es sich auch mit der Vorstellung als Ereignis unseres inneren Lebens. Zweifellos sehen wir sie, während sie selbstverständlich raumlos ist, in unserer inneren Anschauung als geistigen Act in der Form der Zeit, d. h. als zeiterfüllend. Allein von dieser Form ist ihr sachlicher Inhalt absolut unberührt, und es ist eins der bekanntesten Phänomene des Bewußtseins, daß oft grade der reichste Vorstellungsinhalt den Eindruck geringster Zeitausdehnung hervorruft. Wie es auch hier unmöglich ist, zu bezweifeln, daß diese Vorstellung meine Vorstellung ist, ebenso unmöglich ist es auch, zu zweifeln, daß sie ein Vorgang in meinem Innern ist, der inhaltlich genau so beschaffen ist, wie er mir zum Bewußtsein kommt. Zwar gibt es auch unbewußte Vorstellungen. Aber wenn ich sie durch indirectes Verfahren nachträglich entdeckt, analysirt oder auch nur hypothetisch gesetzt habe, so ist auch hier kein Grund, anzunehmen, daß sie inhaltlich an sich anders beschaffen seien, als die nachträgliche Reproduction sie meinem Bewußtsein vorführt. Ganz dasselbe muß endlich von den Willensregungen des Subjects gesagt werden.

Diese von uns vermißte Verwertung von Art und Inhalt des Mannigfaltigen unserer inneren Anschauung als directer Aufschlüsse auch über unser Wesen wird keineswegs ersetzt, wenn Kant sich nun genötigt sieht seiner Lehre von der Apperception

---

[1]) wolgemerkt: hierzu ist Kant auch da nicht gelangt, wo er sich ganz klar darüber ausdrückt, daß die Empfindung als solche weder Raum noch Zeit enthält, wie bei Erörterung der „Antecipation der Wahrnehmung" Proleg. S. 91 f. Originalausgabe; Kritik 2. Aufl. S. 208. Denn er will hier bekanntlich jeder Empfindung a priori eine gewisse intensive „Größe" beilegen. Dies ist aber, wie er sogleich selbst sagt, ohne Zuziehung der Zeitform nicht möglich, soll es auch nicht sein, sofern „Größe" stets an der sinnlichen Anschauung haftet, daher Kant den Ausdruck grade wählt, um die Antecipation der Wahrnehmung den mathematischen Grundsätzen zuzählen zu können. Sonst hätte er „Stärke" der Empfindung sagen müssen, und damit dann allerdings sofort das Gebiet des Dynamischen, d. h. aber das innerliche Gebiet des Selbsterlebnisses betreten, das mathematisch nicht meßbar ist. Doch hierüber walten bei Kant überhaupt Unklarheiten, welche unten noch näher zu erörtern sein werden.

Digitized by Google

(Deduction der reinen Verstandsbegriffe 2. und 3. Abschnitt: 1. Aufl. S. 95—130. 2. Abschnitt: 2. Aufl. S. 129 — 169) sofort auch rückwirkende Kraft zu geben für die sinnlichen Anschauungen. Er tut dies durch den Hinweis auf die „ursprüngliche oder reine Apperception" als die Grundvoraussetzung der transscendentalen. Aber unter jener versteht er bekanntlich nur, daß von vornherein schon eine Einheit alle unsere geistigen Acte umfaßt und verbindet. Diese Einheit ist (2. Aufl. § 16) die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception", d. h. aber derjenige Act der Spontaneität des Verstandes, kraft dessen ich von jeder Vorstellung, die ich habe, weiß, daß sie meine Vorstellung ist, oder daß ich sie denke. Hier dringt nun ja freilich die Tatsache durch, daß alles Vorstellen, resp. Anschauen im einheitlichen Subject sich abspielt. Denn diese ursprüngliche Apperception ist nach Kant nichts anderes als dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Vorstellung „Ich denke" hervorbringt, die alle andern Vorstellungen begleiten muß; und ihre Einheit ist die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, welche die Möglichkeit aller Erkenntnis a priori begründet. Ohne diese Tatsache des alle meine Vorstellungen umfassenden und verbindenden Selbstbewußtseins, durch das ich weiß, daß sie mir, diesem identischen Selbst (S. 135. 138) gehören, wäre die dann in der transscendentalen Apperception erfolgende Anwendung der Kategorien auf das Anschauungsmaterial unmöglich. Der absichtlich und bewußt vollzogenen Synthesis der Anschauungen geht eine ursprüngliche Synthesis derselben, und daher nach Kant's hiesiger Ausführung auch ein maßgebender Einfluß der Kategorien auf sie schon voraus, einfach weil sie Inhalt eines und desselben Bewußtseins sind. Mein ganzer Besitz an Vorstellungen ist eben nur als der meinige, und deshalb schon unter entscheidender Mitwirkung meines Verstandes und seiner Urteilsweisen zustande gekommen, daher denn auch durch ihn weiter gestaltbar. Allein, was Kant hiermit klar machen will, das ist zunächst doch wiederum nichts weiter, als unsere Fähigkeit über Gegenstände der Erfahrung a priori zu urteilen. Wir haben diese Fähigkeit, einfach weil die Vermögen mittelst deren wir urteilen dieselben sind, mittelst deren wir auch vorstellen. Denn (§ 20) „alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein zusammenkommen kann". Nur so kann der endliche Verstand sich gegebener (fremder) Realität geistig bemächtigen, daß er sie zuerst in eignen Bewußtseinsinhalt verwandelt, und diesen dann nach den Gesetzen wiederum seines Bewußtseins sich durchsichtig macht (vergl. 138 f. 145). Hier erfahren wir nur noch, daß speciell auch die Kategorien einen weit zurückreichenden Einfluß haben sollen schon auf die Anschauungsgestaltung, eine ziemlich gezwungene Lehre, wie wir weiter unten sehen werden, dazu in merkwürdige Concurrenz tretend zu der Lehre vom Zeitschema, und, was insbesondere die Regelung der Apprehension betrifft, nicht consequent festgehalten (vergl. S. 160—163 mit S. 234—243).

Was uns hier aber allein interessirt ist der Umstand, dem diese Zurückerstreckung der Kategorialfunction augenscheinlich ihren Ursprung verdankt. Und das ist offenbar das Bedürfnis, jetzt wo es gilt die combinirende oder synthetische, urteilende, ver-

Digitized by Google

gleichende Seite der Erkenntnistätigkeit zu erörtern, welche ohne ein einheitliches Subject-Bewußtsein schlechterdings undenkbar ist, nachträglich sich zu erinnern, daß auch schon Empfinden und Anschauen Erlebnisse eben desselben Subjects gewesen sein müssen, wenn die Anschauungen für dieses überhaupt combinirbar sein sollen.

Immerhin hat Kant das Zugeständnis gemacht, daß im Erkennen ein einheitliches Subject tätig ist, welches von sich weiß, ja seiner Identität sogar sich bewußt bleibt; allein nur, um sofort jede etwaige Verwertung desselben im Sinn eines wirklichen Selbsterkennens abzuschneiden, in jener berühmten Auseinandersetzung über die Tatsache, daß das Ich, von sich selbst afficirt, aber lediglich auf die zeitliche Anschauung dieser Affectionen verwiesen, sich selbst nur Erscheinung werden könne, sein Ansich dagegen ihm unerkennbar bleibe.

Das Zugeständnis des Selbstbewußtseins bliebe also für unsere Frage unfruchtbar. Dagegen liegt nun im § 25 das Sophisma, wodurch dies erzielt wird, so offen zu Tage, daß der weiteren Verwertung jenes Zugeständnisses dennoch nichts im Wege steht. Indertat, an der Frage des Selbsterkennens wird Kant's Kritik schartig: das Selbstbewußtsein, so heißt es § 25, sagt mir nicht, wie ich bin, sondern nur daß ich bin. Es ist ein Denken, nicht ein Anschauen! Zunächst: hiermit zieht Kant sogar schon wieder zurück, was er eben einräumte. Ist das Selbstbewußtsein nur ein Gedanke, so ist auch das Ich nur ein Gedankending, eine Kategorialfunction, analog nicht dem „Ding an sich", sondern dem „Etwas überhaupt", dem „Gegenstand". Das Selbstbewußtsein sagt mir dann nicht einmal daß ich bin, sondern nur, daß ich vermöge der transscendentalen Einheit der Apperception mich denke. Ganz richtig aber ist es, wenn Kant hiernach zur Erkenntnis unserer selbst nun noch Anschauung verlangt; diese aber findet er so beschaffen, daß ich mich nur als Erscheinung sehe. Indes liegt hier eben der Fehler. Kant setzt (S. 157/158) Anschauung und Anschauungsform einfach einander gleich. Zweifellos aber ist in der „Anschauung dadurch das Mannigfaltige gegeben wird", Inhalt (das Reale der Empfindung, die Affection) und Form (die Zeit) zu unterscheiden. Kant aber unterläßt dies, und tut als ob ebenso wie bei der äußeren Anschauung, wo die Raum-Anschauung eintritt, und die Affection vom fremden Sein kommt, das Reale derselben durch die Anschauungsform gänzlich verwandelt würde. Er übersieht, daß beim Selbsterkennen der Fall ganz anders liegt, sofern hier die Affection vom Ich selber kommt, und bei und in ihm bleibend gar nicht alterirt werden kann; sogar durch die Zeit nicht so weit, daß sie nicht in ihrem qualitativen Inhalt von der Zeitform könnte unterschieden werden. Ja, Kant redet gradezu so, als rührte das „Mannigfaltige" selbst von der Zeitform her. Weshalb er diese merkwürdige Volte schlägt, ist klar genug. Zwar sagt er, daß wir in diesem Falle „innerlich von uns selbst afficirt werden" (156). Aber dieses den „inneren Sinn" afficirende Ich ist ihm lediglich der Verstand mit seinem Vermögen das Mannigfaltige zu verbinden (153. 155). Dieses afficirende Ich mit seiner bloßen Vereinigungs-Function afficirt natürlich nicht so, daß daraus ein „Mannigfaltiges" sich ergeben könnte, sondern im Gegenteil so, daß

Digitized by Google

sich Einheit ergibt. Woher soll jenes nun kommen? Hier begeht Kant das Sophisma, daß er sagt: von der Zeit. Daß hierzu auch die Ausführungen des § 26 nicht berechtigen, liegt auf der Hand. Zwar heißt es hier: „Raum und Zeit sind nicht blos als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst, die ein Mannigfaltiges enthalten — — vorgestellt". Aber einerseits wird dabei sofort der Nachdruck auf die in ihnen waltende Einheit gelegt („also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt"); andererseits wird (162) im Raum dieses „Mannigfaltige" vielmehr grade als das „Gleichartige" bezeichnet, auf dessen Synthesis die Einheit des Raumes beruhe; bei der Zeit aber (163) erscheint das Mannigfaltige vollends so sehr als der anderweitig gegebene Vorstellungsinhalt, daß für die Zeit selbst weiter gar nichts übrig bleibt, als die synthetische Einheit dieses Mannigfaltigen zu bewirken. Es ist also kein Ausweg: ist in unserer inneren Erfahrung ein Mannigfaltiges gegeben, und beruht sie darauf, daß „wir innerlich von uns selbst afficirt werden", so muß das Mannigfaltige eben von diesem unserem Selbst herrühren und die von diesem Selbst ausgehende Affection kann unmöglich darin aufgehen, daß aller Vorstellung blos die eine und einfache Beigabe des „Ich denke" aufgeprägt werde.

Hier berühren wir aber eben den Punkt, der dem Zugeständnis des Selbstbewußtseins bei Kant eine so merkwürdige Doppelseitigkeit verleiht. Einerseits muß es uns, im Hinblick auf unsere alsbald anzustellenden Erwägungen hochinteressant und folgenreich erscheinen, daß Kant das Ich offenbar mit dem „Verstande" und seiner kategorialen Ausrüstung identificirt. Andererseits aber sehen wir zugleich, daß grade dies ihm die scheinbare Möglichkeit gewährt, sein Zugeständnis in überraschender Weise wieder unwirksam zu machen. Denn das Ich schrumpft dadurch für ihn nicht blos auf die Einheit-gebende intellectuelle Function zusammen, und der Ausblick auf die im einheitlichen Ich gelegene unübersehbar reiche Fülle geistigen Lebens wird völlig verdunkelt, — nein es wird sogar, wie wir schon sahen, dem Selbstbewußtsein die Fähigkeit genommen, auch nur die Existenz des Ich zu bezeugen, indem es zum bloßen Ichgedanken herabgesetzt wird. Es ist höchst interessant die Verwicklung zu beobachten, in welche Kant sich hier verfängt. Sie hat in nichts Anderem ihren Grund, als daß angesichts der Tatsache des Selbstbewußtseins seine für die äußere Erfahrung zu Recht bestehenden Unterscheidungen ihre Geltung verlieren, daher sie für ihn selbst hier bald verschwimmen, bald dagegen wieder reactivirt werden. Beides ist hier der Fall mit den zwei Begriffen „Ding an sich" und „Gegenstand oder Etwas überhaupt". Wird die (unberechtigte) Analogie zwischen dem Erkennen fremden Seins und dem Selbsterkennen streng durchgeführt, so bleibt gegenüber dem Mannigfaltigen der inneren Erfahrung für den Verstand keine weitere Function übrig, als für dieses Mannigfaltige ein „Etwas überhaupt", ein einheitliches logisches Subject zu supponiren, das mit jenem Mannigfaltigen auszustatten ist — und es ergibt sich das Ich als Erscheinung. Kommt dagegen der eigentümliche Charakter des Selbsterkennens zur Geltung, kraft dessen das

Digitized by Google

Ich gar nicht nötig hat ein solches Subject erst noch zu supponiren, weil es recht gut weiß, daß es selbst dieses Subject ist, so involvirt der Ichgedanke ohne weiteres auch die Bezeugung der Existenz des Ich, und erweist sich als die Setzung eines realen Dinges an sich, — es kommt also zu Tage, daß auf diesem Erkenntnisgebiet jeder Anlaß fehlt zwischen logischem und realem Subject zu unterscheiden. Jeder, der den § 25 hiernach aufmerksam liest, wird finden wie Kant in seiner Darlegung unter diesem Zwange der Sache zwischen beiden Betrachtungsweisen schwankt.

Allein er erholt sich von diesem Zwange, und wie sehr er ihn alsbald vergessen hat, das kommt zu Tage in seinem Abschnitt über den „Paralogismus der reinen Vernunft". Hier beruht schlechterdings das ganze Raisonnement auf der Entschiedenheit mit welcher Kant geltend macht, daß im Ichgedanken durchaus nichts weiter vorliege als die transscendentale Supposition eines logischen Subjects, dessen naturgemäße Einheit, Einfachheit und immer gleiche Identität in keiner Weise dazu berechtige irgend welche metaphysische Folgerungen auf ein diesen Eigenschaften entsprechendes reales ens zu ziehen. Diese Restriction des Selbstbewußtseins auf den bloßen logischen Subjectsbegriff erscheint um so gewaltsamer, als man ja recht gut weiß, einen wie reichen Inhalt Kant vor aller Erfahrung im Selbstbewußtsein seinerseits anerkennt, auf dessen unbezweifelbarer wahrer Wirklichkeit nichts geringeres beruht, als seine ganze transscendentale Untersuchung in der Kritik der reinen Vernunft einerseits, und die großartige Fructificirung des sittlichen Bewußtseins in seiner Kritik der practischen Vernunft andererseits. Angesichts dieser eminenten Leistungen zur Erforschung des wahren geistigen Wesens des Ich berührt es im höchsten Grade seltsam, ihn bemüht zu sehen, die Behauptung zu erweisen, das Ich sei für uns unerkennbares Ding an sich wie alles andere fremde Sein.

Ferner aber beruht die Kritik im „Paralogismus" durchweg auf der Voraussetzung, daß die Metaphysik auch hier gezwungen sei, ohne jede Anschauung zu operiren, mithin von dem Ich als „problematisch Vorgestelltem", d. h. als bloßem Gegenstand überhaupt, Kategorialaussagen zu machen, die völlig leer bleiben würden, wenn nicht unwillkürlich die Analogien der äußeren Anschauung mit hereingezogen wären. Allein wie ein solches Verfahren an sich unmöglich ist, so ist auch die Metaphysik dazu in keiner Weise genötigt. Kant hat sich vielmehr durch eine Fiction hier seine Kritik sehr erleichtert. Wir scheiden die Frage aus, wie weit indertat die Metaphysik seiner Zeit sich dogmatischer Naivetäten schuldig gemacht hat. Kommt es auf die Sache selbst an, so ist klar, daß wir für das Selbsterkennen so wenig von „Anschauung" verlassen sind, daß diese uns vielmehr grade in diesem Fall allein in wirklicher Zuverlässigkeit zu Gebote steht. Niemals war das „Ich" ein solch leerer Begriff, wie Kant es darstellt, sondern stets der zusammenfassende Ausdruck für eine reiche aber gleichwol einheitliche Fülle von Selbsterlebnissen, und immer waren es diese, worauf einerseits die Psychologie, andererseits die Speculation über das metaphysische Wesen des endlichen Geistes beruhte. Diese Speculation kann mit mehr oder weniger Besonnenheit vorschreiten, aber auch ihre weitgehendsten Aufstellungen waren nie ohne alle Basis in einer

Digitized by Google

Selbsterfahrung, deren besondere Art sie weit geeigneter macht, eine „empirische Basis" für „speculative Resultate" abzugeben als alle sonst mögliche Empirie es jemals sein kann. Man muß nur darüber zur Klarheit kommen, was es mit der „inneren Erfahrung" des Selbsterlebnisses auf sich hat, und welcher Art die „Anschauung" ist, auf der diese Erfahrung beruht. Alle diese Begriffe unterliegen gegenüber dem sonstigen durch Kant geschaffenen Sprachgebrauch einer sofort in ihrer Berechtigung einleuchtenden Abwandlung, sowie klar ist, um was es sich hier handelt. Es handelt sich aber einfach darum, daß jedes endliche Selbstbewußtsein, so sehr es sonst darauf reducirt ist, nur mit Erscheinungen sich befassen zu müssen, auf einem Punkte des gesamten Daseins in der Lage ist, das Sein an sich direct zu erfassen, hinabzublicken auf den Grund des Seins selbst, zu erleben, was Sein ist, wie „Leben" beschaffen ist, — und dieser einzige Punkt ist sein eignes Ich. Hier deckt sich Sein und Erkennen; hier ist das „Ding an sich" enthüllt, und Torheit ist es das Leben noch hinter dem Lebendigen, das Sein noch hinter dem Seienden zu suchen; Torheit aber auch, zu sagen: erleben läßt sich das Ich, aber nicht erkennen. Als ob es ein adäquateres Erkennen geben könnte als dies Erleben; als ob es über das eigne aus dem Erleben stammende Wissen hinaus noch ein höheres, exacteres geben könnte; als ob nicht die einzige Schranke dieses unmittelbaren Wissens die wäre, daß es sich fremdem endlichem Bewußtsein nie direct, sondern immer nur symbolisch und im Vertrauen auf intuitives Nachempfinden mitteilen läßt; während es an und für sich durch keine abgeleitete, abgezogene und dadurch zur allgemeinen Mitteilung geeignete Formel an Wahrheitsgehalt übertroffen werden kann, und jede solche Formel, was immer sie an Wahrheit enthalten mag, letztlich doch dem Selbsterlebnis des Geistes verdankt. Weiß ich weniger wie Brot schmeckt, was Liebe, was Andacht ist, weil ich es nicht sagen kann, sondern nur umschreiben, im Vertrauen darauf, der Andere werde mich schon verstehen? Gründe ich dieses Vertrauen auf etwas anderes als wiederum auf sein Selbsterlebnis? Weiß ich weniger, was axiomatische Gewißheit ist, weil ich mit Jemandem der den Satz des Widerspruchs bestreiten möchte indertat nichts weiter anfangen kann, als ihm den Rücken zu wenden?

Woher habe ich dies sichere und unbezweifelbare Wissen? Aus Anschauung. Aber das ist nicht Kant's sinnliche, an Raum und Zeit gebundene Anschauung. Vielmehr kenne ich Raum und Zeit als Formen meiner sinnlichen Anschauung auch erst aus jener ihnen übergeordneten, sie selbst in mir entdeckenden Anschauung. Das ist auch nicht Kant's „intellectuelle Anschauung". Denn es handelt sich dabei gar nicht um den von Kant mit Recht verworfenen Anspruch, fremdes Sein, ohne daß es meiner Receptivität gegeben wäre, unmittelbar mit den Kategorien des Verstandes in seinem Wesen zu erfassen resp. zu schaffen oder nachzuschaffen. Vielmehr ist es eine Anschauung, aus der ich auch diese Kategorien erst kennen lerne, und erfahre woher sie kommen und was sie bedeuten, ohne die ich also diese Kategorien gar nicht hätte, mit der ich sie aber allerdings, wie wir nunmehr alsbald sehen werden, erst wahrhaft, und ihrem wirklichen Wesen entsprechend, zu gebrauchen imstande bin. Es ist mit einem Wort die reine

Digitized by Google

Selbstanschauung des Geistes, der seiner eignen Receptivität in der ganzen Fülle seiner Vermögen und Manifestationen wie in seiner einheitlichen Identität zur directen und adäquaten Selbsterfassung gegeben ist.

Diese Anschauung ist es, an welcher Kant allezeit vorüberging, die er neben der sinnlichen auf der einen und der intellectuellen auf der andern Seite niemals sehen wollte, obwol er sich selbst ihrer in einer Ausdehnung und Eindringlichkeit bediente, die bis zu ihm hin ohne Beispiel war. Nur ist es ganz seltsam zu sehen, wie er mit ihren Aussagen operirt.

An einer ganzen Anzahl von Stellen bekennt er sich zu ihr, und gründet gradezu die Wissenschaft der Erkenntnistheorie auf sie. Er weiß schon 1. Aufl. Vorrede (Erdmann's Ausgabe S. 586 f.), daß er, wenn er es „mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun hat, nach deren ausführlicher Kenntnis nicht weit um sich suchen darf, weil er sie in sich selbst antrifft". Er will (Proleg. S. 109) die Erkenntnistheorie endlich zu wahrer Wissenschaft erheben: „Denn wenn .... die Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden." Ebenso heißt es Kritik 2. Aufl. S. 23, daß in der kritischen Wissenschaft die Vernunft „es blos mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schos entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigne vorgelegt sind", zu tun habe. S. 508 rechnet er Transscendentalphilosophie, Mathematik und reine Moral zu den Wissenschaften, „die in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen lauter gewisse Auflösungen fordern und erwarten können". S. 574: In der leblosen und tierischen Natur ist alles nur sinnlich bedingt; „allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen ein blos intelligibler Gegenstand (!), weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt, und den Verstand danach bestimmt ꝛc." — Und integrirender Bestandteil dieser „Selbsterkenntnis des Menschen" ist es nun gleichwol, daß es Selbsterkenntnis nicht gibt, daß dem Ich von sich nichts gegeben ist (S. 422), „als die Einheit im Denken", auf welche die Kategorien deshalb nicht anwendbar sind, um mehr über sie auszumachen, weil sie selbst nur durch sie da sind und vollzogen werden. Zwar ist (s. oben S. 574) der Mensch als Verstand und Vernunft sich selbst sogar „intelligibler Gegenstand", hätte also wol gar von sich „intellectuelle Anschauung". Aber (S. 278): „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vor-

Digitized by Google

stellung des „Ich" ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße, intellectuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines (!) denkenden Subjects". Vergl. S. 334. 382.

Wie anders aber lautet das Urteil über das Selbsterkennen des Ich, sobald nicht seine intellectuelle sondern seine Willensseite in Frage kommt, wie in der Kritik der practischen Vernunft. Hier wird es seiner selbst unmittelbar als eines Seinselementes gewiß und wenn diese Gewißheit auch nicht als Weg zu theoretischer Erkenntnis, sondern nur als Basis practischer Postulate behandelt wird, so ist doch jedenfalls darin eine Selbstanschauung beurkundet, die, wäre sie auch innerhalb der theoretischen Kritik anerkannt, und nicht vielmehr künstlich und gewaltsam ferngehalten, zu andern Resultaten auch bezüglich der Metaphysik hätte führen müssen.

Denn indertat, die Selbstanschauung des Ich würde sich fähig erwiesen haben, metaphysische Schlußfolgerungen zu tragen, weil Schlußfolgerungen, welche von einem wirklich Bekannten aus richtig gezogen werden, auch selber richtige Resultate ergeben müssen. Wenn es eine „Erfahrung" geben soll, die solche Folgerungen zuläßt, so kann es nur die der Selbstanschauung sein. Diese stellt eine Erfahrung „vor aller Erfahrung" dar. Das Ich lernt sein eignes Wesen kennen. Aber was es hier kennen lernt, das geht aus einer Induction hervor, die weil das Ich sein Wesen intuitiv durchschaut, eine compendiarische Vollständigkeit an sich trägt, welche Urteile allgemeiner und notwendiger Natur gestattet. Kant ist auch diese Gedankencombination durchaus bekannt und geläufig — nur hat er ihr einen äußerst eingeschränkten Spielraum und auch diesen nur gleichsam latent gewährt.

Nichts ist ihm gewisser, wie wir schon sahen, als daß seine Erkenntnistheorie in ihren transscendentalen Aufschlüssen Anspruch habe auf allgemeine und notwendige Geltung. Gleichwol äußert er sich — aber freilich nicht allzuoft — dahin, daß sie imgrunde nichts als eine ganz positive Erfahrungswissenschaft sei, die Tatsächliches erforsche, aber nicht weiter zu erklären vermöge. Proleg. S. 111: „Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperception, möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben." Vgl. 2. Aufl. S. 145 f.: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien, und nur grade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zustande zu bringen, läßt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir grade diese und keine andern Functionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." Was ist das andres als das Eingeständnis, daß wir dies alles aus rein positiver Belehrung durch Selbstanschauung wissen, die nicht „intellectuelle Anschauung" ist, sondern ein ganz positiv Tatsächliches sich gegeben findet, dessen sie sich nur nach und nach bemächtigt, aber sicher und vollständig, weil Anschauendes und Angeschautes in ihr identisch sind. Darin aber liegt, daß hier eine Erfahrung vorliegt, die aller sonstigen Erfahrung gegenüber

Digitized by Google

aprioriſcher Natur iſt, obwol ſie ſelbſt in einem höheren — eben dem transſcendentalen — Stockwerk nur aposterioriſcher Natur ſein kann und iſt. Es gibt mithin ein nur relatives oder ſecundäres a priori, welches das primäre apriori, die Geſetze des Erkennens unter denen es ſelber arbeitet a posteriori erforſcht, aber eben dadurch gleichwol aller ſonſtigen wiſſenſchaftlichen Praxis vorausgehend, alſo a priori, deren Bedingungen mit dem Anſpruch auf Allgemeingültigkeit feſtſtellt; mithin auf eine „vor aller Erfahrung" abſchließbare, compendiariſch vollſtändige Erfahrung vom eignen Selbſt gleichſam eine „Metaphyſik des Erkennens" gründet, ähnlich wie auf der ebenſo compendiariſch vollſtändigen Selbſterfahrung des ſittlichen Bewußtſeins eine „Metaphyſik der Sitten" begründet werden konnte.

Sollte es unmöglich ſein, dieſes auf dem Gebiet unſeres Geiſteslebens von Kant ganz einfach anerkannte und fruchtbar gemachte Verhältnis auf das ontologiſche Gebiet zu übertragen, auch hier die Selbſtanſchauung unſeres eignen Seins zum Schlüſſel für die Gewinnung allgemeingültiger Erkenntniſſe vom Sein überhaupt zu machen? Allein hier iſt doch, ſo ſcheint es, der Uebertritt auf ein anderes Gebiet allzu deutlich. Bei Erkenntnistheorie und Moral bleiben wir auf dem Gebiet menſchlichen Geiſteslebens. Die Metaphyſik aber überſchreitet dieſe Grenzen und tritt hinaus in die unbekannte Welt des fremden Seins. Iſt ſie uns unbekannt? Kann ſie es ſein?

Die Erkenntnistheorie hat, durch immanente Kritik der ſinnlichen Wahrnehmung, die Materialität als in ſich widerſprechend ontologiſch aufgehoben, zur Erſcheinung herabgeſetzt. Dieſe Phänomenalität des Erfahrungserkennens aber iſt durchbrochen im Ich-Erkennen. Das einzige Sein, welches ſich uns adäquat enthüllt — unſer eignes — iſt geiſtiger Natur. Haben wir Grund anzunehmen, daß das fremde Sein, welches materiell, ausgedehnt, nicht ſein kann, anders geartet ſei, als das einzige, welches uns in Wahrheit bekannt wird: als unſer eigenes? Die Erkenntnistheorie alſo iſt es, welche, ſtatt die Wege zur Metaphyſik zu verſchließen ſie vielmehr eröffnet, indem ſie uns gradezu darauf hindrängt und uns dazu berechtigt, unſere Selbſtanſchauung metaphyſiſch zu verwerten, um das Sein überhaupt zu begreifen nach der Analogie unſeres eigenen: auch die Metaphyſik verbleibt auf dem Gebiet des Geiſtes.

„Begreifen" aber heißt für Kant wie für uns, das uns in der Anſchauung Gegebene in unſere Kategorien faſſen. In unſerm Erfahrungserkennen wenden wir ſie auf zeiträumliche Erſcheinungen an. Und Kant verbietet jede andere Anwendung, weil uns keine andere Anſchauung zu Gebote ſtehe, als die ſinnliche, die uns nichts als zeiträumliche Erſcheinungen liefere. Wir aber fanden, daß die Anwendbarkeit der Kategorien an und für ſich weitergehen müſſe, und daß auch Kant dies anerkenne, falls es noch andere Anſchauung als die zeiträumliche gebe, ja daß er ſelbſt in der Kritik der practiſchen Vernunft, auf dem gegebenen ſittlichen Bewußtſein Fuß faſſend, ſie übe. Hieran knüpfte ſich für uns die Hoffnung, in den Kategorien grade einen Factor des Erfahrungserkennens zu finden, der über deſſen bloße Phänomenalität hinausführe. Es kam nur darauf an, ob es noch eine andere Anſchauung gebe, bei deren Bearbeitung ſich die Kategorien

Digitized by Google

fruchtbarer für definitiv wahres Erkennen erweisen möchten, als sie als bloße Ordner zeiträumlicher Erscheinungen es tun. Diese Anschauung ist jetzt gefunden. Es ist die Selbstanschauung unseres Ich. Sie stellt den Kategorien ein andersartiges Anschauungs-Material zu Gebot als das zeiträumliche es ist: ein zeit- und raumloses geistiges. Wenn wir feststellen können, wie dieses Material in unsere Kategorien eingeht, so haben wir zugleich erkannt, daß die Anwendung der Kategorien auf wahres Sein, zunächst auf unser Ich in einem weit größeren Umfange möglich ist, als sie bei Kant vom sittlichen Bewußtsein aus geübt wird; und was bei unserm Ich möglich ist, weil es uns in der Selbstanschauung gegeben ist, das muß, von dieser gegebenen Realität aus, auch auf fremdes, in keiner Anschauung gegebenes Sein analogisch übertragbar sein. Hierzu aber wird uns vollends eine neue, von Kant's Vorgang unabhängige Legitimation erwachsen, wenn unser Icherkennen auch darüber Aufschluß gibt, was die Kategorien eigentlich sind. Denn das ist das Eigentümliche der Selbstanschauung, daß unter dem Material, welches sie zu Gebote stellt, auch die Gesetze, Formen und Vollzugsweisen selbst vertreten sind, in denen wir unser Erkennen, als eine Hauptmanifestation unseres uns aufgeschlossenen Geisteslebens sich vollziehen sehen. Da aber erweist es sich, daß die Kategorien, weit entfernt nur Arten unseres formal-logischen Urtellens auszudrücken, vielmehr nur deshalb Formen und Vollzugsweisen unseres Erkennens sind, weil sie höchst inhaltreiche und entscheidende Aussagen enthalten über die wesentlichsten Seiten unserer Existenzweise als realer Seinselemente.

Digitized by Google

Eduard von Hartmann's Kategorienlehre.

Von

Prof. **D. August Dorner** in Königsberg.

III.

Zunächst bringt H. die Causalität und Finalität zur Sprache. Die Causalität ist nach allem bisherigen nicht in der subjectiv-idealen Sphäre zu suchen. Hartmann setzt sich hier mit dem naiven Realismus und transscendentalen Idealismus und mit Mill auseinander, um zu zeigen, daß die Causalität in der subjectiv-idealen Sphäre nur repräsentative Nachbildung objectiv-realer Causalbeziehungen für das Bewußtsein sei. Er leugnet insbesondere jeden causalen Vorgang im Subject. Die Association finde nicht statt in der Weise, daß eine bewußte Vorstellung die andere erzeuge; vielmehr gebe eine bewußte Vorstellung höchstens der unbewußt producirenden Tätigkeit auf unbewußte Weise einen motivirenden Anstoß zur Production der anderen Vorstellung. Der Begriff der Causalität werde also fälschlich in die bewußte Sphäre getragen. In dieser Auseinandersetzung ist zweierlei zu beachten: Einmal erkennt er den realen Charakter der Causalität an; sie ist nicht blos eine Art, wie wir Erscheinungen verknüpfen. Vielmehr ist die causale Verknüpfung in der objectiv-realen Sphäre vorhanden und wir denken das reale Verhältnis nur nach. Man wird es gewiß billigen, wenn Hartmann insoweit mit dem realen Charakter der Causalität Ernst macht, die uns den Uebergang in das bewußtseinstransscendente Gebiet gestattet. Andererseits aber soll nun die Causalität im Bewußtsein um keinen Preis Geltung haben. Das Ich ist passiv, alle Vorstellungen sind passiv, sie produciren nichts. Während Andere sagen, die Welt ist das Product des Ich, und die Causalität des Ich anerkennen, sagt er: das Ich, das Bewußtsein ist das Product der unbewußten Functionen und selbst passiv. Es ist nun freilich wahr, daß die Vorstellungen nicht einander erzeugen; aber das Ich ist möglicherweise doch Producent von bewußten Vorstellungen. Daß Hartmann seinen Standpunkt nicht ganz durchführen kann, zeigt sich darin, daß er doch eine synthetische Tätigkeit auch dem bewußten Denken einräumen muß und die Empfindungen und Spannungsgefühle Actionen auslösen sollen, endlich in der Finalität.

In der objectiv-realen Sphäre ist die Causalität in Geltung und zwar ruht die Ursächlichkeit auf constanten und veränderlichen Bedingungen, da ohne Veränderung

Digitized by Google

keine Wirkung zustande kommt. Die constanten sind die Individuen bis zu den Uratomen und dem Absoluten, die veränderlichen die Tätigkeiten. Wenn man zunächst die Ursachen isolirt betrachtet, so kann man die wesentliche Bedingung zu einer Wirkung als die Ursache bezeichnen und dabei die anderen Bedingungen beiseite lassen. Aber völlig zureichende Ursache einer Wirkung ist erst die Summe aller wesentlichen und unwesentlichen Bedingungen. Wir können die zureichende Ursache im genauen Sinn bei keiner Wirkung angeben. Wir heben nur wesentliche Bedingungen heraus und wenn wir Naturgesetze gewinnen, so schaffen wir so einfache Voraussetzungen durch Abstraction, wie sie die Wirklichkeit nie bietet. Ebenso hat jede Ursache unzählig viele Wirkungen, aber wir kümmern uns nur um die Hauptwirkung und betrachten die Nebenwirkungen als zufällig, d. h. final zufällig. Er hebt hier aber für das Handeln hervor, daß man die Nebenwirkungen nicht außer Acht lassen dürfe. Negative Bedingungen gibt es natürlich nur in der Idee, da durch das Fehlen einer Ursache kein Resultat erzielt wird. Strafbare Unterlassung von Handlungen sei nicht die negative Bedingung einer Wirkung. Sondern es müßte eben der zureichenden Ursache entgegengewirkt werden.

Wenn also das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht einfach ist, sondern eine Wirkung mehrerer Ursachen, und eine Ursache mehrere Wirkungen hat, so könnte man denken, die Kategorie der Ursache müsse in die der Wechselwirkung übergehen. Obgleich nun Hartmann sagt, die Wechselwirkung sei nur ein Specialfall der Causalität, es seien hier „nur Causalbeziehungen, die sich durchkreuzen, die Wirkung der einen sei eine accidentielle Veränderung in der Ursache der anderen und umgekehrt", so kommt er schließlich doch zu dem Resultate, daß die Reciprocität der dynamischen also auch der causalen Beziehungen eine schlechthin allgemeine sei, daß jede bestimmte Causalität nur ein Ausschnitt aus der allgemeinen Wechselwirkung sei. „Der objectiv-reale Weltproceß ist die universelle Wechselwirkung aller Atome und seine Realität besteht in der Spannung, in welche sich die hinüber und herüber gewobenen Fäden der Causalität gegenseitig setzen." Hartmann widerspricht sich hier scheinbar, indem er einerseits die Wechselwirkung als Specialfall der Causalität ansieht, andererseits die Causalität in die Wechselwirkung übergehen läßt. Indes wenn man erwägt, daß diese Wechselwirkung sich nur auf Accidentelles, Ortsveränderungen bezieht, die Willensatome sich aber gleich bleiben, so ist die Wechselwirkung eigentlich nichts als das Resultat der Causalität der verschiedenen Atome und Individuen, die sich auf bestimmte Weise im Raum ordnen, trennen und verbinden.

Eine andere Betrachtung der Causalität ergibt sich inbezug auf die Zeit. Da ist eine Causalreihe, in der jedes Glied sich als Wirkung zum vorhergehenden als Ursache verhält. Es muß hier auch eine Constanz geben, an der die Veränderungen verlaufen, z. B. im Individuum von seiner Entstehung bis zum Untergang. Aber man kann auch den Weltproceß ansehen als eine Reihe von variablen Bedingungen, die an der Constanz des Wollens in letzter Instanz hängen. Hier ist es nun schwierig, die causalen Veränderungen in zeitlicher Differenz und doch zugleich continuirlich zu denken.

Digitized by Google

Schließlich kommt er zu dem Resultat, daß an jedem Punkt sich die doppelte Beziehung als Wirkung nach rückwärts und als Ursache nach vorwärts durchdringe. Der continuirliche Fluß der Causalität liege in dem zeitlichen Vorrücken des Durchdringungspunktes. Diese Vorstellung von der zeitlichen Reihe der Causalität läßt sich aber nicht durchführen, ohne daß die räumliche Seite zugezogen wird. Es sind die verschiedenen Teilindividuen bis zu den Uratomen, die auf einander wirken und die Causalität kann nicht vorgestellt werden ohne Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugleich. Die Dynamiden sind es, die durch ihre Causalität sowol räumliche Beziehungen hervorbringen als auch die zeitliche Bestimmtheit, das Prius und Posterius, die Geschwindigkeit zeitlicher Veränderung erzeugen. Die Ursächlichkeit kann sowol intraindividuell unter den verschiedenen Teilen eines Individuums als auch interindividuell sich betätigen und es kann ein Wirken von Leibern auf Leiber, des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib stattfinden, wenn man als Leib die Summe individuirender Tätigkeiten niederer Ordnung, die Seele als die individuirende Tätigkeit höherer Ordnung bezeichnet, welche einen Organismus nach einem einheitlichen Typus zusammenfügt. Ebenso kann die Causalität „isotrop" und „allotrop" sein, d. h. sie kann in der objectiv-realen Sphäre im Gebiet des Unbewußten vor sich gehen, sie kann aber auch zwischen der bewußten und unbewußten Sphäre stattfinden.

Es bleibt aber bei alledem immer noch die Frage ungelöst, wie kann die Causalität unter Verschiedenem stattfinden? Diese Frage wird in der metaphysischen Sphäre beantwortet. Hartmann geht hier zurück auf die metaphysische Identität des Subjects und die Identität der Function. Es ist logisch determinirte Intensität, gesetzmäßige Kraft, ideeerfülltes Wollen, das sich einerseits als mechanische Function nach außen, als Empfindung und Bewußtsein nach innen darstellt, natürlich indem die Function sich differenzirt. Er will diese Einheitlichkeit der Function aufrecht erhalten, indem er behauptet, das Empfinden sei nur die Stauungserscheinung der Willenshemmung, die in Empfinden übergeht. Das Bewußtwerden ist also die Umformung der Willensintensität in Empfindungsintensität. Er meint den Parallelismus durchführen zu können, daß jeder materiellen Bewegung, die immer zugleich auch Hemmung irgend einer anderen Willensbewegung ist, wie sie von dieser gehemmt wird, ein Bewußtseinsvorgang in der Empfindung entspreche, indem er darauf hinweist, daß man dabei nicht blos das Hirnbewußtsein, sondern alle Bewußtseine der niederen Individuen, die in den höheren Individuen enthalten sind, bis zu den Atomen mit in Rechnung zu ziehen habe. Geradeso wie dieser Parallelismus auf eine Umformung der Intensität zurückläuft, geradeso findet ein Parallelismus statt zwischen der Empfindung und der Reaction, indem die innere Stauung des Wollens, die sich als Unlustempfindung geltend macht, sich nach einer anderen Seite entladet und so die Unlustempfindung Motiv des motorischen Wollens wird. Kurz das identische Subject legt von seiner Function immer nur soviel auf die eine Seite als es der anderen entzieht. Das gilt aber auch von dem Verhältnis der Individuen zu einander. Wenn Empfindung wird, so ist diese durch eine Repression des

Digitized by Google

Wollens durch andere Individuen entstanden und es weicht in einem Individuum nur soviel Intensität aus der reellen in die Empfindungssphäre, als durch die von anderen Individuen ausgehende Energie reprimirt wird. Ebenso aber wirkt die aus der Spannung der Empfindung hervorgehende Entladung auf den Willen anderer Individuen reprimirend. So stehen sowol die Individuen, die in einem Individuum höherer Ordnung enthalten sind, untereinander als auch die außereinander befindlichen Individuen in Wechselwirkung, ebenso aber auch die subjective und die objective Sphäre. So ist die ganze Causalität nur Umformung der Intensität und Gruppirung nach logischer Determination. Der psychologische Parallelismus oder die allotrope Causalität scheint ihm dabei noch begreiflicher als die Zerspaltung in Individuen und deren Wechselwirkung; aber auch sie wird begreiflich, da man nicht selbständige Substanzen den Individuen zugrunde legen kann, vielmehr sie alle nur Erscheinungsformen, Functionen des Einen metaphysischen Wesens sind. Die Causalität ist also in letzter Instanz die Action des metaphysischen Wesens, logisch determinirte Umformung der Einen räumlich differenzirten Action. Die metaphysische Function ist als doppelseitige Erscheinungsintensität in der objectiv-realen und subjectiv-idealen Sphäre wirkliche Intensität; und all ihre Intensität steckt in den doppelten Erscheinungsweisen. Die Empfindung ist Empfindung eines Intensitätsgrades und die Bewegung ist mechanische Energie, dynamische Intensität. Die Causalität ist also nichts als die logisch determinirte Transformation der Intensität der absoluten Function in räumlicher und zeitlicher Form. So ist die Causalität eine untrennbare Einheit im ganzen Universum und ein steter Strom der Veränderung. Jeder Ausschnitt aus ihr, sei er zeitlich, sei er auf einzelne Verhältnisse bezogen, ist eine Abstraction; jedes Gesetz ist deshalb auch eine Abstraction. Wir erkennen nur abstracte Causalfäden und Gesetze, aber nicht die concrete Einheit der Weltgesetze. Das Gesetz hat implicite in dem Geschehen concrete Existenz. Bei jedem Gesetz kommt in Betracht: die constante Function, die variablen und die constanten Größen in der Function, und es drückt die Constanz der quantitativen Beziehung in der Function aus durch die Identität der mathematischen Function, da die quantitative Beziehung der Variablen nicht selbst variabel ist. Je stärker freilich die Variablen hervortreten, umso schwerer wird das Gesetz erkannt. Die Causalität geht von einer gegebenen Constellation in einem bestimmten Zeitpunkt aus und determinirt die fortdauernde universelle Intensität aufgrund derselben gesetzmäßig. Die Causalität ist hienach ein unbewußt logischer Determinationsproceß in der Transformation der Intensität, zu der Anfangsconstellation, Endconstellation, oder Ursache und Wirkung, sowie die Kraft und das Gesetz des Vorgangs gehören. Wir aber vermögen nicht die gesamte Causalität als Einheit zu überschauen, sondern nur unvollständig zu deduciren. Schließlich weist Hartmann noch darauf hin, daß nur im Weltproceß Causalität sei, daß hingegen jenseits desselben nur der Grund liege, aus dem die Causalität emanire. Sie ist nur in der Erscheinungswelt, der essentielle Grund ist der Möglichkeitsgrund der Erscheinung. Dieser geht auf absolute Freiheit des Willens zurück. Er polemisirt hier gegen den Theismus, der eine ewige Schöpfung annehme,

Digitized by Google

aber doch schließlich den Ausführungswillen zeitlich setzen müsse, und zuletzt doch auch nur auf die grundlosfreie Willensentscheidung Gottes zurückgehen könne. Da sei es dann gleichgültig, ob die Erhebung zum schöpferischen Willen aus dem ewigen Vorsatze, der dann überflüssig sei, oder aus der reinen Potentialität erfolge, was sich weit mehr empfehle.

Diese Lehre von der Causalität ist in vieler Beziehung höchst interessant, wenn auch nicht frei von Widersprüchen. Einmal sucht Hartmann seinem Grundsatz gemäß alle qualitative Differenz auszuschließen. Hieraus ergibt sich ihm der psychophysische Parallelismus. Allein wenn dieser Geltung hat, so kann man die subjectiv-ideale Sphäre auch nur als eine eigenartige Kraftentwicklung der absoluten Function ansehen. Dann ist sie aber nicht rein passiv. Wenn die Grundlage des Bewußtseins der Uebergang zurückgedrängter Kraft in Empfindung ist und ebenso auch wieder ein Rückstrom stattfinden kann von Empfindungshemmung zu Energie, so ist die Passivität des Bewußtseins nicht aufrecht zu halten. Oder soll es etwa auch unbewußte Empfindungen geben? Das ist nach ihm fast unmöglich anzunehmen, da er auch den Atomen ein Bewußtsein zuschreibt (404). Wie sich der unbewußte und der bewußte Zustand unterscheidet, hat Hartmann noch niemals klar gemacht. Denn ein intuitives, hellsehendes Absolutes ist doch sicherlich nach gewöhnlichem Sprachgebrauch bewußter als eine Monere. Und doch hat nach Hartmann diese Bewußtsein, das Erste aber nicht. Wie dem aber auch sei, jedenfalls läßt sich bei dem psychophysischen Parallelismus das Bewußtsein nicht passiv vorstellen, da es auch nur Eine Erscheinungsform der absoluten Function ist, und von ihm auch wieder Reactionen ausgehen können. — Ferner ist bei Hartmann's Auffassung der Causalität die einzig active Größe das fungirende Absolute. Denn die Individuen sind nur Teilfunctionen der absoluten Function, selbst ineinander geschachtelt und ohne Fürsichsein. Die functionirende Kraft ist überall das Eine, das die objective und subjective Erscheinungswelt hervorruft. In Wahrheit also wirkt nur das Eine auf sich selbst, indem es seine Teilfunctionen auf einander wirken läßt. Da scheint aber für die Teilfunction noch gar keine Causalität im strengen Sinn erreicht zu sein. Denn wenn Hartmann auch darin Recht hat, daß die Causalität nicht blos eine subjective Function des Denkens ist, sondern der Bewußtseins-Repräsentant von wirklichen Actionen, so fragt sich eben doch, wer ist denn in diesen Actionen causal? Wenn Hartmann sagen würde, das Absolute sei activ und in diesem Sinne causal, so würde wenigstens eine wirklich reale Action zustande kommen. So sagt er aber nicht, sondern nur, die Teilfunctionen in ihrem Wirken auf einander seien causal, während das Absolute als der „Grund" der Teilfunctionen angesehen wird (429). „Die Causalität gehört nur soweit in die metaphysische Sphäre, als nötig ist, um ihre Emanation aus dem Grunde zu verstehen." Die Teilfunctionen sind es, die causal genannt werden, sie sind aber nur „Oberflächeveränderungen der Erscheinungswelt". Insoweit in ihnen Activität ist, stammt sie von dem Grunde. Die Causalität ist also eigentlich keine selbständige Activität, da die endlichen Teilfunctionen keine selbständige Action haben und das Absolute

Digitized by Google

selbst nicht causal genannt werden soll. So schwebt hier die Causalität zwischen Schein und Realität. Sie ist nicht Schein, weil die Erscheinung des Grundes; sie ist auch nicht voll real, weil die Teilfunctionen keine eigene Action haben. Damit hängt es denn auch zusammen, daß er die Wirkungen gar nicht als irgend etwas selbständiges gelten läßt, sowenig als die Ursachen, sondern Alles nur zurückläuft auf accidentelle Umformungen der Intensität und Richtung. Da aber diese Umformungen continuirlich sind, — er redet von dem Fluß der Causalität, so kommt es hier zu keinem rechten Fürsichsein der Individuen und keiner rechten Wechselwirkung, sondern nur zu einem beständigen Fluß der Veränderung. Wirklich constant ist eigentlich nur der absolute Grund. Die Function des Grundes aber nennt er wieder nicht causal, weil sie vielmehr continuirlich wechselnde Activität ist, bei der keine Wirkung wirklich standhält, weil sie immer schon wieder im Schwinden begriffen ist. So ist die Weltcausalität indertat nicht viel mehr als halber Schein. Der Inhalt dieser Causalität ist aber auch nichts als Intensität, Zeit, Raum, Bewegung, also Intensität und Extension, beides nur quantitativ; die logische Determination beschränkt sich auf die gesetzmäßige Regelung quantitativer Veränderungen. Das Bewußtsein, in dem selbst keine Causalität vor sich gehen soll, ist darnach nur das Product und Abbild der Intensität der mechanisch-dynamischen Vorgänge. Mehr ergibt sich hier nicht, höchstens noch die Unebenheit, daß es bald eine Kraftauslösung ist, wie die anderen und „allotrope Causalität" stattfindet, bald nur völlig passives Abbild, in dem Causalität keine Geltung hat, wobei die selbständige Action des denkenden und wollenden Ich völlig beiseite geschoben wird, indem er sie für unbewußt erklärt, ein Punkt, den er überhaupt nicht zur Klarheit gebracht hat. Wenn er endlich inbezug auf den Grund auf ein willkürliches Wollen aus Freiheit zurückgeht, und behauptet, auch der Theismus tut dasselbe, so ist das ein Irrtum, sofern eben der theistische freie Wille Gottes nicht seiner Vernunft bar sein muß. Auch die „ewige Schöpfung" läßt sich wol denken, wenn man einen ewigen Actus Gottes setzt und die Zeit nur als die endliche Form der Wirksamkeit der endlichen Causalitäten ansieht. Nur muß man dann allerdings die endlichen Causalitäten selbständiger aufgrund der absoluten zeitlosen Ursächlichkeit wirkend denken, als Hartmann, bei dem Alles nur auf Umformungen Einer zugrunde liegenden Function des absoluten Grundes zurückläuft. Gott kann ewig d. h. zeitlos activ sein und der Zeitverlauf ist immer, solange Causalitäten endlicher Art da sind. Diese aber sind immer da, wenn Gott sie ewig hervorbringt, aber immer in zeitlicher Form. Hartmann kann der Welt keine rechte Kraft geben; sie ist nur Erscheinung der absoluten Action. Aber wo soll denn der Widerspruch liegen, wenn man sagt, die Welt sei producirendes Product des Absoluten, die absolute Action setze tätige Wesen mit Fürsichsein? Die Erfahrung des sittlichen Handelns erfordert nicht nur eine weit größere Selbständigkeit des Ich als Hartmann zugibt, sondern ebenso das Trägheitsgesetz oder das Beharrungsvermögen in der Natur. Ohne die Anerkennung eines relativen Fürsichseins der Individuen kann man die wirkliche Welt nicht verstehen. Auch hier muß es gelten, daß es die Kategorie der Ursächlichkeit ohne die Kategorie der

Digitized by Google

Substanzialität — oder wenn man diesen Ausdruck nicht will — des Fürsichseins nicht geben kann. Bringen es die „Functionen des Absoluten" nicht zu einem relativen Fürsichsein, so können sie auch nicht die Kraft haben Ursachen zu sein[1]).

Die zweite speculative Kategorie ist die Finalität. Auch hier geht Hartmann darauf aus, sie auf die unbewußte Action zurückzuführen. Zunächst sucht er zu zeigen, daß im Zwecke eine logische Transformation vorliege. Es seien hier zwei Schlüsse: 1) Wo Mittel gesetzt wird, tritt Zweck ein. Wenn also Mittel eintreten würde, würde auch Zweck eintreten. 2) Durch den Eintritt vom Zweck wird das Wollen befriedigt. Durch die Setzung vom Mittel tritt Zweck ein, also wird durch die Setzung des Mittels das Wollen befriedigt. Man sieht, Hartmann will Zweck und Mittel stets verbunden wissen. Hienach gehört außer dieser logischen Umformung, der man sich nicht immer bewußt ist, zum Zweck das Wissen der Causalbeziehung von Mittel und Zweck, die zur Erreichung des Zweckes dient. Ferner kommt ein Motivationsproceß in Betracht, der das bestimmte Wollen vom Zweck veranlaßt, sodann das Umsetzen des Wollens in körperliche Bewegung und endlich der wirkliche Ablauf der Causalbeziehung zwischen Mittel und Zweck. Von alledem ist nun sicher bewußt nur das Wissen der realen Causalbeziehung von Mittel und Zweck. Die Motivation dagegen des Wollens vom Zweck sei nicht bewußt und das übrige verlaufe auch unbewußt. Bewußte Finalität ist ihm unbewußte Finalität, deren Hauptstationen in das Bewußtsein hineinscheinen. Ihm liegt also daran, die Teleologie der bewußten Sphäre zu entziehen. Trotzdem aber legt er auf sie großes Gewicht. Die Associationspsychologie verkenne zugunsten der Gewöhnung die Finalität. Die Finalität sei auch die Grundlage der Wertmessung, da der Wert einer Sache von ihrer Zweckdienlichkeit abhängt. Die Bedeutung der Finalität erhellt aber besonders daraus, daß das Reich der Werte für das bewußtgeistige Leben die Welt des Daseins übertrifft. Die Finalität sei ebenso sicher, wie die Causalität, aber durch die Meinung, alle Finalität müsse bewußte Finalität sein, hat man die Kategorie der Finalität dem Zweifel ausgesetzt. Sowenig es aber Causalität in der subjectiv-idealen, d. h. bewußten Sphäre gebe, sowenig gebe es wirklich bewußte Finalität. Denn ohne Causalität kann ja die Finalität nicht sein. Das Schwergewicht fällt daher auf die Finalität in der objectiv-realen Sphäre. Was Hartmann hier zur Widerlegung der Leugner des Zweckes sagt, ist sehr beachtenswert. Seine eigene Meinung ist die, daß die Finalität ein einheitlicher Strom der logischen Determination der sich erhaltenden Kraft sei, der vom Beginn bis zum Ende des Weltprocesses reicht, sich aber nur in individueller Gliederung und durch individualisirte Partialfunctionen verwirklicht, die deshalb individuelle Finalbeziehungen repräsentiren. Die gliedlichen Finalbeziehungen sind aber nur in ihrer Glied-

[1]) Dies näher auszuführen gehört in die Metaphysik. Nur das sei hier bemerkt, daß man die Wirksamkeit Gottes so vorstellen muß, daß sie den endlichen Subjecten eigene Actionskraft verleiht, wenn es auch nie gelingen wird im ethischen Gebiete insbesondere bei dem guten Willen und seinen Actionen von einander klar zu scheiden, was göttliche Action, was menschliche Action ist. Die ethische Action ist gottmenschlich.

Digitized by Google

lichkeit wahr; von dem allgemeinen Zusammenhange abgelöst wären sie bloße Abstractionen. In diesen Strom ist die „bewußte Finalität" auch aufgenommen. Aber sie ist nichts als „ein nebenherlaufender Bewußtseinsreflex" der unbewußten und die unbewußte Finalität mit solchem Reflex ist nur ein Specialfall der unbewußten Finalität überhaupt, die sonst ohne solchen Reflex verläuft. Hartmann hält so streng an dem Zusammenhang des Ganzen fest, daß in diesem eigentlich alles nur Mittel für das Ganze ist. „Bald braucht der Gesamtzweck die Gewalt der ihm treu Gebliebenen, um sich gegen ihn Auflehnende zurückzuführen; bald benutzt er die List der Idee, indem er dem Individuum niederer Ordnung vorspiegelt, ein bestimmtes Mittel sei seinen Sonderzwecken dienlich, während es nur dem Gesamtzwecke förderlich ist. Bald benutzt er eudämonistische Illusionen socialer und moralischer Instincte, bald dient ihm die Kurzsichtigkeit des Bewußtseins, die sich über die Dienlichkeit eines Mittels täuscht und deshalb das Gegenteil von dem erreicht, was sie beabsichtigt hatte." Hierher gehört auch die „Heterogenie der Zwecke", wo eine niedere Individualität mit ihrer bewußten Eigenzwecklichkeit ein anderes finales Ergebnis erzielt, als sie beabsichtigt hatte, so daß ein höherer Zweck durch Mittel erzielt wird, die einer anderen Finalbeziehung entstammen. So gibt es eine allgemeine Teleologie, die sich schon darstellt in der Teleologie der Wesen niederer Ordnung für sich, die aber doch zugleich wieder der Teleologie von Wesen höherer Ordnung untertan ist, sei es ohne, sei es mit Conflict. Der Zellkern dient der Zelle, die Zelle dem Organ, das Organ dem Leib, der Mensch der Familie, diese dem Staate, die Staaten der Menschheit, die Menschheit dem Universum und zwar meist anders, als sie selbst denken. Alle finalen Betätigungen aller Individualitätsstufen vereinigen ihre Finalität in der Finalität des Individuums höchster Ordnung, des lebendigen Universums, das der höchste Organismus ist. Dieser teleologische Proceß ist aber natürlich nur zu verstehen aufgrund einer unbewußten Intellectualfunction.

Dieser ganzen Auffassung entspricht es, daß das Bewußtsein aus dem Unbewußten entsteht, und Hartmann verfolgt die verschiedenen Stadien vom Unbewußten zum Bewußten. „Normales organisches Bilden, reflectorische Modification desselben, zweckmäßige Reflextätigkeit, instinctive Willensbetätigung, zweckbewußte Entschließung sind die Stufen, auf denen die unbewußte Finalität sich mit der Steigerung der Organisationshöhe und Complication der Individualitätsordnung allmählich mehr und mehr zum Lichte des Bewußtseins emporringt, ohne doch auch auf der höchsten völlig bewußt zu werden." Dieser Satz läßt sich freilich auch dahin verstehen, daß die bewußte Existenz gegenüber der unbewußten die höhere sei; und dazu stimmt es, daß er auf der bewußten Stufe dem Bewußtsein in der Steigerung des Finalprocesses insofern Raum verstattet, als nach ihm die bewußte Finalität auf die Mechanismen und Dispositionen der niederen Centra soll Einfluß üben können, so daß sie einen Anteil an der zweckmäßigen Modification der Instincte habe, je höher die geistige Bildung, Umsicht und Selbstbeherrschung bereits gediehen sei. Freilich fügt er hinzu, niemals kann die bewußte Finalität die Leistungsfähigkeit der schon vorhandenen Mechanismen in den obersten Nervencentren

Digitized by Google

der betreffenden Individualitätsstufe überschreiten. Denn das bewußte höhere Geistesleben ruht ganz auf den Gehirnmechanismen, ist an ihre Entwickelungsstufe gebunden und kann sie nicht überschreiten. Jede zweckmäßige Modification und Höherbildung dieser Hirnmechanismen kann nur durch Hinzutritt unbewußter Finalität erfolgen. Hartmann hebt gegenüber der einseitig mechanischen Theorie die Bedeutung der Culturentwickelung hervor, und bemerkt, die sittliche Weltordnung und die religiöse Heilsordnung seien die ungleich wichtigeren Ausschnitte der allgemeinen teleologischen Weltordnung gegenüber der Naturordnung. Sie seien aber nur möglich bei einer objectiv realen Finalität. Die Verbindlichkeit der Pflicht sei nur möglich, wenn es objectiv-reale Zwecke gebe, vor denen sich das Individuum beuge. Denn objective Werte gebe es auch nur, wenn es objectiv-reale Zwecke gebe. Die finale Naturordnung sei nur die unterste Stufe in der finalen Weltordnung, die Natur schließlich ein Durchgangsmittel des unbewußten absoluten Geistes in seiner teleologischen Entfaltung zum bewußten Geiste. Die Mitwirkung der bewußten Finalität erlange im Culturproceß eine zunehmende Bedeutung, wenn auch nur in dem Maße als das Bewußtsein der leitenden Personen die unbewußte Finalität erkennt und in der Wahl der Mittel sich ihr anschließt. Aus alledem geht hervor, daß Hartmann jene Sätze, daß die bewußte Seite der Finalität nichts als der Reflex der unbewußten Finalität im Bewußtsein sei, nicht aufrecht erhalten kann. Denn die bewußte Finalität übernimmt hier eine active Rolle. Wir kommen hier im finalen Gebiet auf dasselbe Schwanken, wie im Causalitätsgebiete, wo auch das Bewußtsein einerseits nur passiv sein sollte und andererseits doch wieder der psychophysische Parallelismus der allotropen Causalität[1]) behauptet wurde.

Wenn man schließlich noch nach dem Abschluß des teleologischen Processes innerhalb der Welt fragt, so scheint es hier auf seine Entfaltung zum bewußten Geist anzukommen. Allein der Endzweck ist mindestens nicht der einzelne Individualgeist. Vielmehr ist nicht nur jedes niedere Individuum Mittel und sehr häufig seine Vernichtung selbst teleologisch; wir erfahren auch vom menschlichen Individuum höchstens, daß es sich einem objectiven Zweck beugen müsse, also sich für ihn zum Mittel zu machen habe; daß dadurch das Individuum Eigenwert erhält, sagt er nicht. Auch hier ist vielmehr von dem einheitlichen Strom der Finalität die Rede, dem gegenüber kein Individuum standhält; kein Individuum hat wirklich in sich Wertvolles; es ist zuletzt nur Mittel in dem einheitlichen Strom. Dieser Strom weist aber über die Welt hinaus; auch nicht der bewußte Geist ist der Endzweck; für Hartmann handelt es sich um einen Endzweck, für den Alles Mittel ist und dieser ist negativ. Der Welt selbst kommt kein eigener positiver Wert zu, den Individuen in der Welt erst recht nicht, bewußte Wesen scheinen zwar Naturzweck zu sein, sofern die Natur in bewußte Wesen ausmündet; aber einmal wird doch wieder die Passivität des Bewußtseins hervorgehoben; das Bewußtsein erwächst nur an den objectiv-realen Individualcomplexen, d. h. es ist das Resultat materieller Vorgänge, die es ab-

[1]) s. o. S. 146.

Digitized by Google

spiegelt. Sodann aber ist das Bewußtsein eben in seiner Passivität Mittel für einen anderen negativen Zweck, nämlich den, die Einsicht in die Wertlosigkeit der Welt solange zu steigern, bis es zu der Weltvernichtung kommt. Wenn Hartmann früher davon redete, daß die Welt als ein teleologisches Ganze, als ein Organismus zu betrachten sei, so schien dies eine Ansicht zuzulassen, der gemäß das Ganze in dem Einzelnen gegenwärtig sei und ihm seinen Wert verleihe. Dazu stimmt aber nicht, daß am Ende Alles nur Mittel für einen außer der Welt liegenden Endzweck ist. Solange sich Hartmann in den Weltproceß stellt, neigt er einer Ansicht zu, die die Welt als einen in sich abgeschlossenen Organismus betrachtet; davon differirt aber wesentlich die Ansicht, die die Finalität als einen Strom betrachtet, der in einem Ende ausläuft. In dem Organismus hat jedes seine bleibende Bedeutung für das Ganze, in dem Strom ist Alles nur Mittel für einen Endzweck. Der Organismus ist ein Selbstzweck, in dem alles Einzelne an diesem Charakter beteiligt ist, in dem Strom ist alles nur Durchgangspunkt für einen Endzweck. Hartmann kann seiner ganzen Weltansicht nach nur ernstlich das Letztere wollen und sollte darum aber auch solche irreführenden Bilder, wie Organismus, nicht anwenden.

Wenn wir noch den Zweck in der metaphysischen Sphäre betrachten, so wird hier zuerst hervorgehoben, daß die Causalität, die die Bestimmtheit der Gesetze nicht erkläre, in dieser Hinsicht durch den Zweck ergänzt werde; denn die Finalität sei es, die das Gesetz bestimmt, nach welchem die Causalität wirkt. Erst durch die Finalität findet die logische Bedeutung der Causalität ihre totale Erfüllung. Man beugt sich der Macht der Causalität; hat aber der Mensch die universelle Causalität als Finalität begriffen, so kann er sich ihr völlig als vernünftiger Macht unterordnen. Die Finalität ist, wo sie erscheint, notwendig determinirend. Die logische Determination ist das Gemeinsame in der Causalität und Finalität, aber die Finalität hat die ideelle Priorität, die Causalität wird in ihrer Bestimmtheit erst durch die Finalität in Bewegung gesetzt. Insofern nennt er die Finalität die höhere Kategorie. Wenn man die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten will, bleibt man bei der tatsächlichen Veränderung stehen, wenn man aber speculativ verfährt, so muß man in der sich wandelnden logischen Determination die höhere Einheit von Finalität und Causalität finden, was aber natürlich nicht ausschließt, daß die Finalität die Causalität bestimmt. Wenn er sagt, die Causalität sei die Betrachtung, nach der das Frühere das Spätere bestimmt, die Finalität umgekehrt, so endet doch gerade dieser Satz darin, daß der tiefere Sinn der Causalität in der Finalität liegt. Das zeigt Hartmann besonders noch in der Beurteilung des Organischen. Bei der Entstehung höherer Individuen ist die causal-mechanische Betrachtung ungenügend. Vielmehr ist hier noch die teleologische Wirksamkeit zuzuziehen und zwar nicht in der Form einer Centralmonade, einer punctuellen Localisation einer Individualseele, sondern in der Form einer hinzutretenden Individualfunction höherer Ordnung, die etwa verfährt wie ein Schachspieler mit den Schachfiguren, deren jede ihre bestimmte gesetzmäßige Bewegung hat, die aber doch erst zu einem einheitlichen Zweck

Digitized by Google

durch eine ihre Züge bestimmende Intellectualfunction zusammengefügt werden. So verfährt auch die Intellectualfunction in der Durchführung des Zwecks einer höheren Organisation. Aber sie selbst ist doch nur ein Glied des Einen universellen Zweckes. Hier beginnt nun wieder die Hartmann'sche Marotte, daß dieser Zweck ein negativer sein müsse. „Ein positiver Zweck ist ein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff." Nur ein negativer Zweck ist logisch möglich! Natürlich! Wenn das Logische nichts ist als die Identität mit sich, die Abwehr des Widerspruchs, so ist auch kein positiver Zweck möglich, sondern nur die Selbstbehauptung des Logischen gegen Störung. Allein, wer hat denn bewiesen, daß „das Logische" au fond nichts ist als starre Identität! Alles, was Hartmann über den Wert, die Bedeutung der Teleologie gesagt hat, wird so wieder vernichtet. Ein relativer Zweck ist kein Zweck. Denn er hört auf, wenn er erreicht ist. Ein Zweck aber soll fortbestehen, wenn er erreicht ist; sonst lohnt es nicht ihn zu erreichen. Da Hartmann nur zu einem negativen Zweck kommt — denn die logische Identität ist nicht mehr Zweck, sondern jenseits des Zweckes — so kann er auch in der Welt keine selbständigen Werte und Zwecke setzen, alles ist vielmehr nur Mittel und nichts ist wirklich Zweck; denn auch der Begriff Mittelzweck hat eigentlich keine Geltung, wenn es nicht einen positiven Endzweck gibt. Imgrunde ist Hartmann's Standpunkt der des Naturalismus; wie Kant sah, kennt die Natur nur relative Zwecke, aber keinen Selbstzweck. Für Hartmann ist die reale Welt die Natur, die Welt des Bewußtseins nur Spiegel der Natur; sie gibt nichts eigenes; sie bringt auch keine neuen Werte in die Welt. So hat sie auch keinen anderen Zweck als das Naturtreiben abzubilden, das schließlich sich als nur relativ zweckvoll erweist. Die Ethik hat keinen selbständigen, inneren, unbedingten Wert. Wenn er von Unterordnung unter objective Zwecke redet, so sind das doch nur Mittelzwecke, nur relative Größen. Sowenig wirklich causale Factoren in der Welt sind, diese vielmehr im Strom der Causalität ihre selbständige Action verlieren, sowenig gibt es selbständige zwecksetzende Individuen, da vielmehr die Zwecksetzung auf unbewußter Determination des absoluten Willens durch die Intellectualfunction beruht, und der Mittelzweck im Strome der Finalität verschwindet.

Zweifellos hat aber Hartmann darin Recht, daß der Zweck keineswegs überall bewußter Zweck ist, daß es auch unbewußte Teleologie gibt, daß mittels der Anerkennung unbewußter Teleologie überhaupt erst von einem objectiven Zweck in der Natur die Rede sein kann, was Kant noch nicht erkannt und deshalb den Zweck nur als eine subjective Betrachtungsweise hatte gelten lassen, und daß endlich der Zweck ohne Causalität ein idealistischer Schemen sein würde. Die Frage ist nur, ob man die Teleologie, die dem einzelnen Individuum unbewußt ist, darum als absolut unbewußt bezeichnen muß. Hartmann selbst erkennt an, daß ein Zweck, der dem Individuum gänzlich verborgen ist, von einem andern Individuum gekannt, ja von ihm bestimmt sein kann. So läge der Schluß nahe, daß die ganze Teleologie in ihrem Zusammenhange auch erkannt werde und zwar von dem absoluten Wesen. Denn ein endliches Wesen kann den ganzen Zusammenhang, auch wenn er endlich ist, nicht überschauen. Hartmann gibt nun auch eine

Digitized by Google

Art Hellsehen des Absoluten zu, aber es soll dabei unbewußt sein. Es ist sehr schwer zu sagen, was man sich dabei denken soll. Wenn er statt hellsehend intuitiv sagte, und behauptete, nur mit intuitivem Verstand könne das Absolute den ganzen Proceß übersehen, so wäre dagegen nicht das Geringste einzuwenden; daß aber eine solche Intuition unbewußt sein soll, ist schwer begreiflich. Diese Ansicht beruht darauf, daß das Bewußtsein nur im Proceß auf materieller Grundlage erstehen soll. Allein es ist eben fraglich, ob das Bewußtsein einen solchen endlichen Ursprung haben muß. Selbst die Aufgabe, die Hartmann ihm stellt, den Willen zu quiesciren, spricht eher für das Gegenteil, weil doch imgrunde nur eine dem Willen adäquate Macht den Willen quiesciren kann, d. h. ein Bewußtsein, das imstande ist, den ganzen Proceß klar in seinen Folgen zu überschauen. Damit sind wir noch auf die letzten Principien geführt, die Hartmann unter dem Abschnitt der Kategorie der Substantialität behandelt.

Digitized by Google

Literatur.

Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 1. Teil. Zweite Auflage. Leipzig 1898. Hinrichs.

Eine neue Auflage der Kirchengeschichte Deutschlands von Hauck begrüßen alle Freunde des trefflichen Werks mit Freude. Der Wert dieses Buches besteht nicht in kühnen Hypothesen und geistreichen Räsonnements, sondern in zuverlässigen, quellenmäßig begründeten Referaten. Man weiß, was man hat, und man hat, was man braucht. Das hat dem Buche seine zahlreichen Freunde verschafft.

Eine Vorrede erläßt sich der Verfasser. Die vorgedruckte Danksagung an die philosophische Facultät zu Leipzig, die ihm für seine historischen Arbeiten den Doctorgrad honoris causa verliehen, sagt deutlich genug, daß er nach streng wissenschaftlicher Methode seine Quellen zu behandeln pflegt. Die Einteilung ist die gleiche geblieben. Die deutsche Kirchengeschichte muß beginnen mit der Ausbreitung des Christentums an Rhein und Mosel, wobei Hauck's Darstellung das Material einbezieht, das die christlichen Inschriften darbieten, soweit es in zahlreichen Zeitschriften und in dem Sammelwerk von Kraus vorliegt. Die versunkene römische Welt, wie sie in den Museen von Mainz und Trier uns so lebendig wiedererstanden ist, schildert Hauck nach den Berichten des Ausonius, Sulpicius Severus, Salvianus, Sidonius Apollinaris und nach den Synodalbeschlüssen.

Es ist kein erfreuliches Bild, was er zu zeichnen hat. Das Christentum ist in das Erbe einer tief entarteten Cultur eingetreten und es dauert lang, bis der Sauerteig in der Masse zu wirken beginnt. Die oberen Klassen sind verderbt, die unteren versunken. Die Quellen bestätigen, was Max Weber jüngst in der „Wahrheit" von Schrempf ausführte, daß nicht die Kirche die Sklaverei abschaffte, sondern daß im Interesse der Aufzucht von Sklavennachwuchs an die Stelle der alten kasernirten Sklaverei die Leibeigenschaft mit ihrer Kathenwirtschaft tritt, die das Familienleben der Sklaven fördert, um Nachwuchs zu erzielen. In den Städten aber bleibt es bei den alten wüsten Verhältnissen. Oben und unten das gleiche Verderben!

Beherrscht ist nach der Darstellung des Sulpicius Severus und des Salvianus das Christentum dieser sterbenden römischen Gesellschaft von dem Gegensatze der Bischofswelt und der Mönchswelt, die sich beide heftig befehden. Strengere Sitten und größere Leistungen darf man wol den Mönchen zugestehn, aber ihren Idealen steht auch Hauck ablehnend gegenüber. Höchstens könnte man fragen, ob nicht Hauck in der Schilderung dieser Verhältnisse den Schriften des Sulpicius Severus eine höhere fides historica zugesteht, als ihnen zukommt. In den Dialogen wenigstens und der vita Martini möchten wir mit Weingarten Tendenzdichtungen sehen zur Erhebung des gallischen Mönchtums über das ägyptische, die auch in den Nebenumständen oft recht

Digitized by Google

deutlich die orientalischen Vorbilder verraten, und an die Loire verpflanzen, was an den Nil und den Orontes gehört. Wir haben doch immer den Eindruck einer Märchenwelt, wenn wir diese Büchlein lesen.

Reichlicher fließen unsere Nachrichten für die alemannisch-burgundische und namentlich die fränkische Zeit, für die wir Orosius, Sokrates, Agathias, Zosimus und Gregor von Tours benutzen können. Charakteristisch ist für die Bekehrung der Burgunder sowol, wie für die der Franken, daß nicht Einzelne nach und nach für den christlichen Glauben gewonnen werden, sondern daß die Stämme als solche übertreten. Auch sind es nicht sittlich-religiöse, sondern öffentlich-politische Rücksichten, die Chlodwig zum Uebertritt bestimmen. Nachdem er 486 der Römerherrschaft ein Ende gemacht hatte und bei der weiten Ausdehnung der gewonnenen Gebiete von der Verdrängung der Romanen nicht mehr die Rede sein konnte, mußten seine Franken den Glauben der Mehrzahl annehmen. Daß sie so katholisch wurden, erleichterte ihre eigene Civilisirung und entriß die germanische Welt dem Arianismus. Für ihn selbst hat der Uebertritt Chlodwigs wenig bedeutet, er blieb ein treuloser Franke, aber für die Welt bedeutete er eine neue Zeit.

Unter ähnlichem Gesichtspunkt wird man doch auch das Lebenswerk des Bonifatius zu betrachten haben, dem die zweite Hälfte des Hauck'schen Bandes gewidmet ist. Die Geschichte der Ausbreitung des Christentums in Mitteldeutschland ist die Geschichte dieses frommen Angelsachsen. Mit großer Ausführlichkeit geht Hauck den Wegen des großen Organisators nach, der uns in seinen Briefen als eine außerordentlich sympathische Persönlichkeit entgegentritt. „Er war ein gerader und wahrer Mann", sagt Hauck von ihm. „Seine Briefe zeigen eine seltene Anlage zu lieben." Wenn sich für uns mit dem Begriffe eines römischen Sendboten leicht die Vorstellung von Schlauheit und Hinterhaltigkeit verbindet, so war Bonifatius davon das Gegenteil: eine anima candida in jedem Sinn. So stellt sich auch in Beurteilung seines Lebenswerks Hauck nicht auf den confessionellen, sondern auf den historischen Standpunkt, von dem aus sicher ist, daß nur die Einheit der abendländischen Kirche die Einheit der abendländischen Cultur möglich machte. Nur im Zusammenhang mit den Romanen war diese Cultur möglich und der Teil der Slaven, der sich an die griechische Kirche anschloß, wurde dieser Cultur auch niemals teilhaftig. Gerade bei der eingehenden Darstellung Hauck's gewinnt man die feste Ueberzeugung, daß Bonifatius recht tat, das Band der deutschen Kirche mit Rom zu knüpfen, so wie Martin Luther recht tat, als er es zerschnitt. Denn alles hat seine Zeit, sagt der Prediger. Hausrath.

D. Hermann Schultz, Grundriß der evangelischen Ethik. 2. erweiterte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897.

Die Erweiterungen der nach 6 Jahren notwendig gewordenen 2. Auflage des Grundrisses der Ethik von H. Schultz betreffen einzelne Stellen des Textes, besonders

Digitized by Google

aber die Anmerkungen, in denen die wichtigsten Beweisstellen aus der Bibel und den Bekenntnisschriften abgedruckt und die Erläuterungen vermehrt sind. „Charakter und Absicht des kleinen Buches sind die gleichen geblieben." Auf eine Einleitung mit den für eine solche üblichen und nötigen Erörterungen folgen drei Hauptteile: 1. Die Principienlehre, in der „das Subject der christlichen Sittlichkeit" beschrieben und Christus als „das Princip der Ethik" dargestellt wird, sofern er „die Persönlichkeit ist, in der der neue Geist des Himmelreiches menschliches Leben gestaltend auf die Menschheit wirkt" (S. 40). An die Feststellung des Princips, das von sehr verschiedenen Seiten beleuchtet wird, schließt sich 2. „Die Entfaltung der von der Regel des Gottesreiches bestimmten Gesinnung in den sittlichen Kräften und Grundsätzen", und zwar in zwei Capiteln: a. Christliche Tugend und christliche Pflicht; b. Christliche Tugenden und Pflichtgrundsätze. Der 3. Hauptteil behandelt „Die Bewährung der christlichen Tugenden durch Anwendung der christlichen Pflichtgrundsätze in den sittlichen Gemeinschaften", in der Familie, dem Staat und dem Rechtsleben, der nicht durch das Recht bestimmten Gesellschaft und der Kirche.

Natürlich geben die angeführten Titel nur einen sehr unvollkommenen Begriff von dem reichen Inhalt, den das nur 140 S. umfassende Büchlein darbietet. Nicht ohne guten Grund hat Schultz nun schon 3 verschiedene Compendien zum Gebrauch bei academischen Vorlesungen veröffentlicht, denn er ist offenbar ein Meister academischen Unterrichts. Er besitzt die Kunst, mit wenigen Worten viel zu sagen, und zwar faßlich, anregend, geistvoll. Ueberall tritt dem Leser eine geklärte, selbstdurchdachte Lebensanschauung, eine vertrauenerweckende Lebensreife entgegen. Von der Unbefangenheit des gelehrten Verf. zeugen Worte wie die: „Es ist offen zuzugeben, daß eine treue geschichtliche Darstellung der neutestamentlichen Sittlichkeit sich mit der Ethik der evangelischen Kirche unserer Zeit nicht einfach decken würde. Auch das Zurückgehen auf die Lehre Jesu und das Verweisen auf seine „Nachfolge" würde, in äußerlicher Weise vorgenommen, nicht gegen eine sittlich einseitige Beurteilung weiter Lebensgebiete (Eid, Besitz, Familie, Recht) schützen" (S. 5). Ganz vorzüglich ist auch die in § 5 (Confessioneller Charakter der Ethik) gegebene Orientirung über die verschiedenen in den christlichen Kirchen maßgebenden Lebensideale. Doch des Vorzüglichen ist zu viel, als daß es im einzelnen aufgezählt werden könnte.

Nur einige der Punkte seien erwähnt, in denen Ref. dem Verf. nicht beistimmen kann. Daß ich die Identificirung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi mit dem Princip der Ethik für eine übertreibende und ungenaue, mehr der erbaulichen, als der wissenschaftlichen Darstellung angehörende Betrachtungsweise halte, brauche ich kaum zu wiederholen, nachdem ich ähnliches schon öfters Vertretern der Ritschl'schen Theologie entgegengehalten habe. Mit dem völlig zutreffenden Satze, der oben angeführt wurde, und den auch Biedermann unterschreiben würde (vgl. Unsere Stellung zu Christus): Christus „ist die Persönlichkeit, in der der neue Geist des Himmelreiches menschliches Leben gestaltend auf die Menschheit wirkt", ist eben doch jene Identificirung noch nicht gerechtfertigt, die deshalb auch von Schultz wiederum auf die „Gottheit" Christi eingeschränkt wird.

Digitized by Google

Nicht einverstanden möchte ich mich auch mit der verschiedenen sittlichen Beurteilung geschlechtlicher Sünden bei Mann und Weib erklären (vgl. S. 86, 90, 93). Allerdings unterscheidet Schultz deutlich zwischen dem Urteil der Gesellschaft und dem Gottes. „Die Gesellschaft muß die Unkeuschheit des Weibes härter verurteilen als die des Mannes. Vor Gott kann eventuell das umgekehrte Maß gelten, wenn selbstsüchtige Lieblosigkeit der Schwäche leidenschaftlicher Hingebung gegenübersteht" (93, A. 8). Daß die Gesellschaft von diesem Urteil Gottes abzuweichen *pflegt*, steht ja fest; aber *muß*, ja soll und darf sie es? Soll nicht dahin gearbeitet werden, daß auch sie ihr Urteil mehr und mehr nach dem göttlichen berichtigt und den unzüchtigen Mann für ebenso unehrenhaft erklärt wie das unzüchtige Weib?

Zu weitgehend erscheint mir ferner, solange wir die zweifelhafte Errungenschaft des socialistischen Staats nicht haben, der Grundsatz: „So gehört jedes wahre Kunstwerk dem ganzen Volke und sollte durch keinen Rechtsvorgang zum bloßen Privateigentume werden dürfen" (125).

Endlich muß ich den Satz beanstanden: „Wer nicht freudig und wahrhaftig das Evangelium predigen kann, ohne die Bekenntnisse seiner Kirche zu bestreiten, der ist zum Amte in ihr ungeeignet" (136). Es versteht sich von selbst, daß solche Bestreitung nicht der Hauptinhalt der Predigt sein darf, daß die Negation stets im Dienste einer christlichen Position stehen muß. Sollte aber nicht auch H. Schultz Reformer wie A. Bitzius als sehr geeignete Prediger, ja als ein notwendiges Salz der protestantischen Kirche der Gegenwart anerkennen? P. Mehlhorn.

Wilhelm von Nogaret, Rat und Großsiegelbewahrer Philipps des Schönen von Frankreich. Von Dr. Robert Holtzmann. Freiburg i. B. 1898, Mohr'scher Verlag (Paul Siebeck); XI und 279 S.

Den getreuen und überaus geschickten, aber auch kalten und skrupellosen Berater des schönen schlauen Königs von Frankreich, der den herrischesten Papst der Geschichte eben durch diesen Mann gedemütigt und gebrochen hat, lernen wir Theologen aus kirchenhistorischen Werken leider nicht genügend kennen. Ein junger „Profan"-Historiker — wie auch so viele Protestanten noch immer sagen — der Straßburger Robert Holtzmann hat sich deshalb mit seinem Erstlingswerke über Wilhelm von Nogaret auch um die Kirchengeschichte verdient gemacht. Denn er zeigt in diesem Buche, das auf den gründlichsten Quellenstudien ruht und doch lebendig redet, nicht langweilig und ledern, wie gar viele kalte Niederschläge heißer Archiv-Bemühungen, den bibelkundigen bürgerlichen Rechtsprofessor von Montpellier nach seiner Berufung in den königlichen Rat und nach dem Tode des Großsiegelbewahrers Peter Flotte 1302 als die kühne Seele der Kirchenpolitik Philipps des Schönen, als ihren beredten Advocatenmund, dem freilich die Wahrheit der Güter höchstes durchaus nicht ist, und als ihren kraftvoll ausführenden Arm.

Digitized by Google

Der Verf. bedauert es einmal, daß die Beschaffenheit unserer mittelalterlichen Quellen auf die oft so entscheidende Tätigkeit jener „Legisten" im Rat des Regenten nicht das wünschenswerte helle Licht fallen läßt. Er selbst hat doch so manches Dunkel aufgehellt. Und wie die Tatsache der Umsetzung der Bulle „Ausculta fili" in die knappe Form und provocirende Tonart von „Deum time"[1]) ja nun endlich auch in unsere Lehrbücher übergeht, obwol die königliche Antwort an den Papst „Sciat maxima Tua fatuitas" für einen jungen Reichsbürger der Bosse-Buol'schen Zeit viel zu aufregend nach D. Luther klingt, so werden der klaren und überzeugenden Beweisführung Robert Holtzmann's sicherlich verschiedene unhaltbare Sagen (namentlich über Vorgänge bei dem Attentat von Anagni auf Bonifatius VIII. und über den Tod des Papstes in Rom) endlich weichen müssen. Selbst W. Wattenbach's „Geschichte des Römischen Papsttums" (Berlin 1876) und K. Hase's große Kirchengeschichte (II. 2. Leipzig 1890) zeigen hier noch die Spuren der Benutzung unglaubwürdiger Quellen. Nicht im vollen päpstlichen Schmuck auf seinem Throne sitzend hat der in seiner Heimatstadt überfallene Papst an jenem denkwürdigen 7. September 1303 Wilhelm von Nogaret, Sciarra Colonna und Reginald von Supino empfangen — er lag auf dem Bett und hielt über seiner Brust ein Christuskreuz, das aus Holz vom Kreuze des Herrn gemacht sein sollte. Tätliche Mishandlungen des greisen Papstes, wie der fast überall nacherzählte Faustschlag des Colonna, erscheinen erst in späteren Quellen. Als Sciarra Colonna gegen den Gefangenen rachgierig die Hand erhob, trat ihm vielmehr Nogaret entgegen und eben der Gegensatz zwischen Nogaret, der den Papst lebend nach Frankreich bringen, und seinem Bundesgenossen, der ihn umbringen wollte, ermöglichte die Befreiung des Papstes und die Vertreibung der Eindringlinge durch die Anagnioten. Daß sich der völlig macht- und mutlos nach Rom zurückgekehrte Bonifatius blos „eingebildet" habe, hier vom Adel bewacht zu sein, wie wir bei Hase (S. 322) lesen, ist ebenfalls nach R. Holtzmann (S. 109) zu berichtigen: er war wirklich, 14 Tage nach seiner Gefangennahme zu Anagni, der Gefangene der Orsini, also seiner eignen Partei, im Vatican bis zu seinem Tode am 12. October.

Wie überaus geschickt der klug berechnende Diener des französischen Königs die üblen Folgen des mislungenen Gewaltstreichs von Anagni abzuwenden wußte, wird von unserm Historiker anschaulich geschildert. Unbeirrt durch seine Excommunication übt er gegen Benedict wie gegen Clemens seine Erpressungspolitik durch die Forderung eines Concils und die Androhung des Bonifatius-Processes, der endlich durch Clemens V. in Avignon eröffnet, von diesem feigen cunctator fort und fort verschleppt wird, bis Philipp der Schöne auf Nogaret's Rat die Sache ganz fallen läßt, wogegen der Papst dem schon von Benedict absolvirten Könige — diesem Könige! — feierlich die Unschuld und löbliche Gesinnung bescheinigt,

[1]) Bei dem hitzigen Streit über Bismarck's Emser Depesche ist uns in einem ausnahmsweise geschichtskundigen Caplansblatt ein ungeschickter Hinweis auf diese von Philipps Kanzler Peter Flotte zurechtgemachte Bulle begegnet.

Digitized by Google

die schlimmen Injurien Bonifatius' VIII. gegen Philipp aus den päpstlichen Registern beseitigt und nun auch dem siegreichen Staatsmann die absolutio ad cautelam gewährt, freilich mit der Auflage, zur Buße am nächsten Kreuzzug teilzunehmen; und Nogaret versucht denn alsbald in einer Schrift, die damals doch schon tote Kreuzzugsidee zum Heil der Kasse seines Königs nach Kräften auszunutzen. Eine andere, von R. Holtzmann hier (S. 253—255) zum erstenmal veröffentlichte, wol von ihm selbst im Archiv zu Paris gefundene Denkschrift Nogaret's an den König kurz vor der Krönung Clemens' V. bekundet aufs deutlichste die geistige Ueberlegenheit des — damals noch gebannten — französischen Staatsmannes über diesen ohnmächtigen Kirchenfürsten.

Bei aller Anerkennung der Gewandtheit und Entschiedenheit, die das von nationaler Kraft und Einmütigkeit getragene französische Königtum im Kampfe gegen die schrankenlose Herrschsucht Bonifatius' VIII. entwickelte, kann man übrigens als Deutscher die allzuoft hervortretende Heimtücke und Hinterlist der Kampfesführung doch nur mit Widerwillen betrachten. R. Holtzmann bemerkt da, wo er über die Entsendung Nogaret's zur Gefangennehmung des Papstes berichtet: „Nicht nach der Weise der ritterlichen deutschen Kaiser, die mit Heeresmacht nach Italien zogen, gedachte der König vorzugehn; ohne irgend Aufsehen zu erregen, schickte er vier Gesandte über die Alpen, die nichts bei sich führten als eine Anweisung auf unbeschränkte Summen Geldes. In Italien mochten sie dann heimlich ihre Vorbereitungen treffen, unerwartet sollte der Schlag fallen".

Gradeso heimtückisch wurde bei der großen Judenverfolgung verfahren, die der König im Sommer 1306 unter Nogaret's Leitung ausführen ließ als Abschlagszahlung auf das päpstliche Verlangen eines Kreuzzugs. „Diese Art des Kampfes gegen die Ketzer war nicht nur bedeutend billiger und bequemer als ein Kreuzzug, sondern brachte obendrein noch die reichen jüdischen Schätze in die niemals vollen Kassen Philipps des Schönen" (R. Holtzmann S. 134).

Bei dem ebenfalls von schnöder Habgier dictirten und raubtierartig ausgeführten Vorgehn des Königs gegen die Templer war Nogaret wieder an erster Stelle beteiligt. Er sorgte aus vorsichtig gedecktem Hintergrund dafür, daß ausgetretene oder ausgestoßene Templer allerlei ganz unglaubliche und doch alsbald weithin geglaubte Anklagen wider den Orden erhoben. Während der Vorbereitungen zu dem entscheidenden Gewaltstreich gegen die reichen armen Ritter ward er Großsiegelbewahrer, also des Königs erster Minister — der noch Gebannte und der Curie als ihr schlimmster Feind Bekannte! Wie er einst die Nation zu gerechter Abwehr der Uebergriffe des geistlichen Gewaltherrschers Bonifatius aufgerufen hatte, so sucht er jetzt den raubmörderischen Angriff seines Königs auf Leben und Eigentum der Templer den Großen und Gelehrten wie den bürgerlichen Abgeordneten des dritten Standes und dem gemeinen Volk plausibel zu machen und sie gegen die „abscheuliche Verirrung", die „scheußliche Pest" des „unheiligen" Ordens der Templer aufzureizen, dessen Mitglieder am 13. October 1307 auf königlichen Befehl in Frankreich allesamt eingekerkert worden waren. Und Nogaret

Digitized by Google

erreichte wirklich auf der Tagung der drei Stände Frankreichs im Mai 1308, „daß die Versammlung fast einstimmig das Verhalten des Königs billigte und die Templer für überführt und des Todes schuldig erklärte; die Vertreter des ersten und dritten Standes fügten hinzu, daß sie bereit seien, mit ihrem Leben für die Schuld zu bürgen" (S. 155). Auch die Anklagerede, die Wilh. von Plasian namens des königlichen Rats im Consistorium des eingeschüchterten Papstes hielt, hatte Nogaret gemacht und bei der Vernehmung des Großmeisters Molay griff er entscheidend ein. Er hat die Aufhebung des Ordens, dessen Mitglieder bekanntlich nur zumteil und unter Folterqualen die schuldgegebenen Schändlichkeiten eingestanden, noch erlebt, aber nicht mehr die Verbrennung des erst im Tode wahrhaft heldenmütigen Großmeisters Jacob von Molay, dessen Pariser Ordenspalast, der Temple, zur Residenz der Königsfamilie wurde, zur traurigsten für Ludwig XVI. vor seiner Hinrichtung. Nogaret muß nach R. Holtzmann etwa Mitte April 1313 gestorben sein.

Wir haben hie und da schärfer gesprochen, als der Verf. selbst. Aber seine musterhaft gründliche und einleuchtende Darstelluug darf auch einen Leser, der auf diesem Gebiete nicht fachmännisch bewandert ist, wol dazu berechtigen.

J. W.

Victor Vischer, Pfarrer in Baumerlenbach (Württemberg), Kirchengeschichte für Schule und Haus. 93 S. Preis 80 Pf. Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Fortbildungsschulen von Victor Vischer. 30 S. Preis 15 Pf. Verlag R. Lutz, Stuttgart 1898.

Ein recht brauchbares, handliches Hülfsmittel zur Orientirung über die Entwicklung der christlichen Kirche. Der Text ist fortlaufend, die Auswahl aus dem riesigen Stoff geschickt getroffen und die Darstellungsform bei aller Knappheit ansprechend und volkstümlich. Die „Kurzgefaßte Kirchengeschichte" ist für die Hand der Schüler bestimmt. — Was wir allein vermissen, ist eine auch äußerlich strenger durchgeführte Uebersichtlichkeit, die der gedächtnismäßigen Einprägung des Stoffes wesentlich zu Hülfe kommen würde. Allerdings soll das Büchlein ja auch dem Hause dienen, aber es gilt auch hier: man kann nicht leicht zwei Herren dienen. Fürs Haus ist die Darstellung doch wieder fast zu dürftig. Außerdem wäre eine noch schärfere Hervorkehrung dessen zu wünschen, was jede kirchengeschichtliche Periode specifisch Neues und bleibend Bedeutendes geleistet hat, also etwas mehr geistesgeschichtliche Charakterisirung der Zeiten und Männer neben den Daten und Namen. Das Letztere allein kann unter den vielen neu auftauchenden geschichtlichen Zusammenstellungen einer derartigen Schrift zu einer gewissen Bedeutung verhelfen. Eben darum hätten wir auch gern die dogmengeschichtliche Entwicklung noch markanter als zusammenhängenden Faden aus dem bunten Gemenge der Daten hervorleuchten gesehen. Immerhin bleibt dem Buche das Verdienst, daß es über alles wirklich Bemerkenswerte kurz unterrichtet, und dem Verfasser noch der besondere Ruhm, in einer Zeit trüber Reaction und inmitten einer vom Pietismus beherrschten Landeskirche eine gerechte Würdigung des Deutschen Protestantenvereins in einem Schulbuche gewagt zu haben.

Bremen. Fr. Steudel.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Holsten's Pauliniſcher Lehrbegriff[1]).

Von

Prof. **D. H. J. Holtzmann.**

Wehmütig und freudig zugleich werden alle Freunde und Schüler des Verewigten vorliegende Veröffentlichung entgegengenommen haben. Sie iſt mit einer geradezu peinlichen Genauigkeit nach dem hinterlaſſenen Manuſcript und nach einem ſorgfältig geſchriebenen Collegheft gefertigt. Herr Paſtor D. P. Mehlhorn in Leipzig, der treue, mit ſo feinem Verſtändniſſe für die Eigenart Holſten's begabte, von dieſem ſelbſt zum Erben des Manuſcriptes eingeſetzte Freund hat ſich ein hohes Verdienſt um die Herausgabe erworben. Nicht minder aber iſt es zu loben, daß er unveröffentlicht ließ, was ſich nicht in demjenigen Zuſtande der Vollendung befand, welchem Holſten allein die Druckreife zugeſprochen haben würde. Rothe, deſſen Gedächtnis der 28. Januar 1899 erneuern wird, hat dieſelbe zarte Rückſichtsnahme nicht durchgängig erfahren. Man hat Hefte von ihm dem Druck preisgegeben, die ihm längſt ganz fremd geworden waren und die er, wäre die letzte Krankheit nicht ſo plötzlich ihm genaht, vorher wahrſcheinlich ebenſo zum Feuertod verurteilt haben würde, wie Eduard Reuß das bezüglich aller Schriftſtücke getan hat, welche in der Hand von Unberufenen noch irgendwelchem Misbrauch ausgeſetzt geweſen wären. Ueberhaupt dürfte wahre Pietät nicht ſelten auch daran zu erkennen ſein, daß ſie dem Toten diejenige Ruhe gönnt, auf welche der durchgemachte Lebenskampf Anſpruch verleiht. Wie oft ſchon habe ich allzu berechtigte Klagen vernommen über indiscrete Veröffentlichung namentlich auch von Briefen Verſtorbener, in welchen zugleich Ueberlebende wider Willen als handelnde oder leidende Perſonen auftreten. Und doch hat Jeder das Recht, beliebige Bruchteile ſeines Daſeins zum Privatgebrauch behalten und berufsmäßigen Editoren entziehen zu dürfen. Diejenigen

[1]) Das Evangelium des Paulus dargeſtellt von C. Holſten. Teil II. Pauliniſche Theologie nebſt einem Anhang: „Die Gedankengänge der pauliniſchen Briefe" herausgegeben und mit einem Abriß von Holſten's Leben eingeleitet von D. Paul Mehlhorn. Berlin, Georg Reimer, 1898. XXVI u. 173 S. M. 5. —.

Digitized by Google

aber sind ja leicht zu erkennen, welche Briefe schreiben, damit sie zu ihrer Zeit veröffentlicht würden, und als höhere Lebenskünstler auch ihren Erlebnissen eine solche Gestalt zu verleihen wissen, daß diese sofort druckfähig zur Welt kommen.

Ich sage das, weil ich die Lebensskizze, welche der Herausgeber an die Spitze der Veröffentlichung gestellt hat, für ein Muster dessen halte, was in solchen Fällen am Platze ist. Auf einige Aufzeichnungen von Holsten selbst, die in knapper Form dasjenige geben, was etwa ihm selbst an seinem Lebensgang von typischer Bedeutung, von anregendem Wert geschienen haben mochte, folgt eine meisterhafte und der Wirklichkeit durchaus entsprechende Darstellung dessen, was Holsten für solche gewesen ist, denen er sich nicht nur mit seinem Wissen und Können, sondern mit seinem persönlichen Wesen hingab und offenbarte. „Er trat sicher auf, weil er seiner Sache sicher war, ein gediegenes Wissen, ein klares Urteil und einen aufrichtigen lauteren Charakter besaß, und seine Feinheit war vor allem die Höflichkeit des Herzens." „Sauber war an diesem Mann Alles ... sauber die wissenschaftliche Arbeit, sauber, nobel allezeit die Gesinnung! Deshalb konnte er auch sehr scharf werden, wenn er irgendwo unlautere Sinnesart bei einer führenden Persönlichkeit entdeckte." Welch einen fast verblüffenden Eindruck machte doch auf dem Berliner Protestantentag von 1881 jener, die vornehme, ruhige Haltung des Vortrags ganz unerwartet durchbrechende, Ausfall auf Stöcker, den Mann, welcher damals mehr, als heute und überhaupt im letztvergangenen Jahrzehnt, Macht und hohe Befugnis hatte, Uebles zu tun!

Doch die Leser dieser Zeitschrift kennen Holsten ja schon aus Hausrath's vortrefflichem Nachruf (Bd. I, S. 71 f.) und Hönig's warm empfundener Grabrede (S. 77 f.). An den Theologen, an den Gelehrten, an den Exegeten mahnt uns dagegen die vorliegende Veröffentlichung, die sich als zweiter Teil zu dem 1880 unter dem Titel „Das Evangelium des Paulus" erschienenen ersten Bande gibt. Leider! — so möchten wir zunächst sagen, die wir seit 18 Jahren vergeblich darauf gehofft hatten, zunächst eine Erklärung des zweiten Korintherbriefes mit seinen vielen Rätseln und Dunkelheiten gerade von dieser Hand zu empfangen. Doch ich habe dem hochverehrten Collegen direct und indirect zu oft es gesagt, wie wenig ich mich in das also über uns verhängte Geschick zu finden weiß, als daß ich hier nötig hätte, sei es mit Stillschweigen darüber hinwegzugehen, sei es mich länger als geschehen dabei aufzuhalten.

Der Herausgeber hat es nicht für nötig befunden, seiner Lebensskizze ein Verzeichnis der Veröffentlichungen Holsten's beizufügen. Diese finden sich auch ohnedies leicht zusammen. Abgesehen von Gelegenheitsschriften, Vorträgen, amtlichen Reden und Programmen (darunter besonders einige religionsphilosophischen Inhalts erwähnenswert), Anzeigen, Recensionen und Aufsätzen in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", der „Protestantischen Kirchenzeitung" und der „Deutschen Literaturzeitung" fallen besonders ins Gewicht die Schriftpare über die synoptischen Evangelien von 1883 und 1886 einerseits und über das paulinische (bezw. petrinische) Evangelium von 1868 und 1880 andererseits. Dem

Digitized by Google

Apostel Paulus war fragelos der größte und beste Teil seiner Lebensarbeit gewidmet. Man hat schon die engen Schranken bemerken wollen, in welchen diese sich auf solche Weise gebannt habe, und daraus Schlüsse gezogen. Die so sprachen, hatten sich freilich zum einen Teil eines günstigeren Sternes auf ihrer Gelehrtenlaufbahn zu erfreuen gehabt, als der unermüdliche Arbeiter, welcher 18 Jahre lang in Rostock am Gymnasium und an verschiedenen Mädchenschulen tätig gewesen ist und es dabei auf 40 und mehr wöchentliche Stunden gebracht hat, mit welchen die entsprechende Last von Correcturen verbunden war; zum anderen Teil war ihre dilettantenhafte Eloquenz jeder anderen Aufgabe eher gewachsen, als der, so reiflich erwogene Arbeitsfrüchte, wie die hier in Frage kommenden, auch nur zu würdigen, geschweige denn es ihnen irgendwie gleichzutun.

Wer überdies den wissenschaftlichen Wert und Erfolg einer Schrift vorzugsweise nach der Vielseitigkeit der Beziehungen zu Vorgängern und Mitarbeitern, der Reichhaltigkeit an Citaten und Auseinandersetzungen, der Vollständigkeit der zur Darstellung gelangten Controverse bemißt, wird seine Rechnung am wenigsten hier finden, wo er nur der consequent und geradlinig fortschreitenden Entwickelung eines einzigen, zäh und streng festgehaltenen Gedankenganges begegnet. Die individuelle Gelehrtennatur Holsten's brachte es überhaupt mit sich, daß er ungleich mehr Zeit auf eigene Denk- und Forscherarbeit verwandte, als auf eigentliche Lectüre. So ging Manches, was ihn weder überhaupt ansprach noch intensiver interessirte, spurlos an ihm vorüber. Er hatte Besseres zu tun, indem er Anderen umso mehr Anlaß und Stoff zur belehrenden Lectüre bot. Von Mitforschern und Fachgenossen hat er merkwürdig wenig angenommen, nachdem einmal die Grundzüge seiner Weltanschauung und seine Fassung der Probleme des Urchristentums feste Gestalt gewonnen hatten. Seine über 40 Jahre sich verteilenden Werke könnten, wenn sie undatirt geblieben wären, ebenso gut als rasch nach einander im Laufe weniger Jahre entstanden gelten. Auch die Ausdrucksmittel, begrenzt und leicht überschaubar, sind am Anfang schon beinahe dieselben gewesen wie am Schlusse. Ein Schriftsteller von so compacter Einheitlichkeit des Gedankens und der Sprache mochte allerdings am wenigsten Versuchung verspüren, etwa die Thessalonicherbriefe dem Verfasser des Römer- oder gar des Epheserbriefes zuzuschreiben.

Aber selbst die Gründe, die ihn zur Ablehnung unkritischer traditioneller Voraussetzungen bestimmten, mitzuteilen, sieht er sich nicht veranlaßt. Vielmehr wird uns eine durchaus positive Leistung geboten, wie sie dem Bahnbrecher zukommt: fast nirgends Debatte, wie sie unter den Nachfolgern und Epigonen geführt wird. Im Mittelpunkt steht die Bekehrung durch die Christusvision, deren Natur die berühmte Abhandlung von 1861 dargelegt hatte. Was in einem ersten Teile vorhergeht, also die Antecedentien des Umschwungs, gibt sich als Schilderung des geschichtlichen Hintergrundes des religiösen Bewußtseins des Paulus; was im dritten Teil nachfolgt, die durch den Eintritt der neuen Idee eines gekreuzigten Messias bedingte Umformung dieses Bewußtseins. In 62 präcis gehaltenen Paragraphen gliedert sich ebenso natürlich wie übersichtlich der dreifache Inhalt. Lauter concentrirter Stoff in schärfster begrifflicher Fassung mit reich-

Digitized by Google

lichen Belegen, nirgends behagliche Breite der Darlegung; keinerlei Abschweifungen und selten nur zwischeneintretende Reflexionen und Räsonnements. Ein richtiges Lehrbuch! Selbstverständlich erstreckt sich Holsten's Darstellung nur auf die vier Hauptbriefe; an informirenden Seitenblicken auf synoptische, deuteropaulinische und johanneische, zumal aber auch alttestamentliche und apokryphische Literatur fehlt es keineswegs und kann es nicht fehlen. Es ist vielmehr eine besondere Sorgfalt auf die Bestimmung des Verhältnisses paulinischer Begriffe und Termini zur Sprache sowol des hebräischen Grundtextes als der alexandrinischen Uebersetzung verwendet worden.

Sachlich dient die vorliegende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs (ein Ausdruck, welchen der Verf. übrigens vermeidet) zur belehrenden Aufklärung über den Wert des bekannten hermeneutischen Grundsatzes, demzufolge nur derjenige einen biblischen Schriftsteller verstehen soll, der dessen Weltanschauung teilt und sich überhaupt möglichst homogen zu ihm verhält. Hat man doch neben der sprachlich und sachlich orientirten Auslegung, der sog. grammatisch-historischen, noch eine sog. theologische erfinden zu sollen geglaubt, kraft deren man alle Ausleger, welche den Gedankengehalt heiliger Schriften von einer mit Bewußtsein festgehaltenen Distanz aus, also etwa als moderne Menschen ins Auge fassen und beurteilen, als von vornherein incompetent ausschließt: eine Umformung des Tertullianischen Präscriptionsverfahrens zu Nutz und Frommen derjenigen Exegeten, welche mit der Prätension des Geistesbesitzes an ihre Aufgabe herantreten und im besten Falle, wofern sie nämlich nicht einfach von der Phantasie genarrt und im Kreise herumgeführt werden, sich der Regula fidei als Auslegungsnorm bedienen. Beispielsweise hat Philippi eine „Erklärung des Briefes Pauli an die Galater" 1884 hinterlassen mit der Anleitung, es müsse zur grammatischen die pneumatische, zur logischen die theologische, zur historischen die glaubensanalogische Auslegung der Schrift hinzutreten (S. 17). Auf eine präcisere Formel kann der exegetische Unfug, welchen man im Namen und zur Ehre Gottes veranstalten zu sollen glaubt, kaum gebracht werden, sofern darin die altfränkische orthodoxe Formel mit romantischer, pseudomoderner Geisttreiberei versetzt ist. Was aber davon zu halten ist, hat schon vor 10 Jahren Holsten's College Merx ausgesprochen in dem Schriftchen „Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des Alten Testamentes" 1879, S. 12: der angeblich „theologische" Ausleger beanspruche nur vor dem Forum der wissenschaftlichen Kritik einen privilegirten Gerichtsstand, handle nach Methoden, die sonst überall verboten sind, vernichte mit der wissenschaftlichen Qualität seines Treibens zugleich den Credit seiner Sache. Holsten selbst, dem dies aus der Seele gesprochen war, hat auf dem Gebiet des Neuen Testamentes den Tatbeweis dafür erbracht, daß gerade derjenige, dessen Weltanschauung bewußterweise eine grundsatzmäßig verschiedene ist, der scharfsinnigste und glücklichste Interpret von Documenten sein kann, die durch einen fast zweitausendjährigen Abstand von unserem heutigen Denken getrennt sind. Qui bene distinguit bene docet. Was meinen verehrten Freund und Collegen zum berufenen Ausleger des Paulus machte, das war, von der glänzenden Vorbereitung des Philologen und Geschichtskundigen abgesehen, die Doppel-

Digitized by Google

qualität ſeiner perſönlichen Ausrüſtung, vermöge welcher er ſeinen Helden ebenſo ſehr poſitiv wie negativ verſtanden hat. Erſteres, weil er ſelbſt tief religiös veranlagt war und den Regungen des religiöſen Genius mit divinatoriſchem Scharfblick nachzuſpüren vermochte. Letzteres, weil er ganz und gar auf dem Boden einer Weltanſchauung ſtand, wie ſie die Philoſophie der erſten Hälfte unſeres Jahrhunderts hervorgebracht hatte und überall die ſchärfſten Contraſte zu demjenigen Gottes- und Weltbilde aufwies, welches einſt Paulus teils aus der jüdiſchen Tradition überkommen, teils unter helleniſtiſchen Einflüſſen weiter in ſich ausgebildet hatte. Daher überall in dieſem Buche die Macht der Contraſtwirkung hervortritt.

Holſten bezeichnet die jüdiſche Weltanſchauung als die theiſtiſch-teleologiſche und findet ihr hauptſächlichſtes Merkmal darin, daß die Welt einfach dem Allmachtswillen, ja der Allmachtswillkür Gottes unterſtellt iſt, eine Freiheit des Menſchen hier alſo keinen Raum hat. Der ſtreng teleologiſche Charakter dieſer Weltanſchauung bringt inſonderheit mit ſich, daß im Anfang der geſchichtlichen Bewegung immer ſchon das Ende als bewußte Abſicht gegeben iſt, das Ende alſo nur den im Anfange gewußten Zweck verwirklicht, was aber in der Mitte liegt richtig auch nur als Mittel in Betracht kommt. Die geſchichtliche Bewegung verläuft mithin nur in ſchlechthiniger Uebereinſtimmung des Anfangs und des Endes, ohne ein eigentliches Anderswerden zu kennen, ohne den Begriff einer Entwickelung zuzulaſſen. Menſchen, welche die Geſchichte unmittelbar wirken, kennt eine ſolche Weltanſchauung nicht, wie ſie überhaupt Alles ohne Anerkennung eines endlichen Cauſalzuſammenhanges direct auf die letzte Urſache ſelbſt zurückführt. Wol aber folgt daraus, daß im Anfang das Ende ſchon gegeben, nur aber den Menſchen vor der Hand noch verborgen iſt, der typiſche Charakter der Geſchichte an ihrem Anfang und daraus wieder der prophetiſche Inhalt der jüdiſchen Geſchichtsdarſtellung, die göttliche Inſpiration der Schrift. Daraus werden fernerhin die Bundesidee, die Reichs-, Meſſias- und Gerechtigkeitsideale, die Solidarität des jüdiſchen Volksbewußtſeins, in welchem die Anſprüche des Einzelnen verſchwinden, die Stellvertretungsvorſtellung u. ſ. w. abgeleitet und in den ſo aufgeſtellten Rahmen ſchon ein erhebliches Bruchſtück der pauliniſchen Weltanſchauung hineingezeichnet, zumal da, in zweiter Linie, auch noch die helleniſtiſchen Beſtandteile des pauliniſchen Bewußtſeins in Betracht kommen, die als ſtarke Nachwirkung des platoniſchen Dualismus von Geiſteswelt und Sinnenwelt erſcheinen. Denn daß die Unvollkommenheit des menſchlichen Daſeins ſchließlich in der Erdenmaterie begründet und gegeben ſei, lag außerhalb des jüdiſchen Bewußtſeins.

Aber nicht blos in dem vom Hellenismus berührten jüdiſchen Bewußtſein der Zeit wurzelt die Gedankenwelt des Paulus, ſondern gegeben war ihm auch ſchon die Deutung des Kreuzestodes als eines ſeinen Jüngern zugute kommenden, alſo als eines Sühnetodes, wie ſie in den überlieferten Abendmahlsworten Jeſu zum Ausdruck gekommen war und bereits in das Evangelium des Petrus Aufnahme gefunden hatte. Die damit gegebene Uebereinſtimmung zwiſchen Paulus und Petrus in der Anſchauung vom ſtell-

Digitized by Google

vertretenden Sühnetod und die damit zusammenhängende Zurückführung der Differenz zwischen beiden Aposteln auf die vor dem Bruch mit dem Judentum zurückschreckende Inconsequenz des Einen, die folgerichtige Durchführung des neuen Princips bei dem Anderen sind längst bekannte, teilweise noch über das ursprüngliche Tübinger Programm hinausführende Errungenschaften der Holsten'schen Exegese und Geschichtsconstruction. Wir können uns damit begnügen lassen, daran erinnert zu haben.

Die andere Kehrseite der pauliniſchen Gedankenwelt zeigt uns die Umformung, welche die alte Begriffswelt durch den Eintritt des neuen Heilsprincips erlitten hat. Es handelt sich darum, die paradoxe Tatsache des Kreuzestodes desselben Jesus, der doch durch seine Auferstehung als Messias und Gottessohn erwiesen war, als Mittelpunkt des Heilszwecks Gottes nach allen Seiten zu begreifen, also nicht blos nach der negativen, wo er Sündenvergebung, sondern auch nach der positiven, wo er Gerechtigkeitsspende bedeutet. Denn wenn die Gläubigen, nachdem ihnen die vergangenen Sünden vergeben waren, nunmehr etwa durch Taterfüllung der Gesetzeswerke sich hätten Gerechtigkeit erwerben sollen, so hätten sie, wofern ihnen solches nach dem Tode des Messias überhaupt möglich gewesen wäre, dasselbe ja ebenso gut wol auch vorher schon zu leisten vermocht, und „Christus wäre vergeblich gestorben". Mit harscharf teilender Logik entwickelt der Verf. die ganze Reihe von Folgerungen, welche sich aus dieser Umformung des jüdischen Heilsprincips ergeben mußten und wirklich ergaben, um endlich über die Entwertung des Gesetzes hinaus zur völligen Entnationalisirung des religiösen Verhältnisses zu führen. Denn es ist nicht mehr der Jude als solcher und nicht mehr der Heide als solcher, der in der Religion des Kreuzes, d. h. der Gottesgerechtigkeit aus Glauben statt aus Gesetzeswerken, zu Gott in Beziehung tritt, sondern der Mensch an sich. Ging diese Universalität des Heils auch notwendig im Gefolge des jüdischen Monotheismus einher, war sie auch mit der durch Jesus vollzogenen Verinnerlichung des Gesetzes im Keime gesetzt, so hätte doch das Judenchristentum ohne Paulus nicht die Kraft besessen, einem solchen Keim zur Entwickelung zu verhelfen. Der universale Gedanke der Menschheit ist erst dem Paulus aufgegangen.

Auch hier wird der Kenner zwar auf allen Hauptpunkten bereits bekannten Aufstellungen Holsten's begegnen. Aber nicht blos treten sie jetzt im geschlossenen und alle Glieder der Kette umfassenden Zusammenhang auf, sondern es kann auch nicht fehlen, daß eine so lückenlos das Ganze der pauliniſchen Gedankenwelt untersuchende Betrachtung eine Menge von Punkten berühren muß, die in den früheren, nur einzelnen Schriftstücken oder einzelnen Gedankenreihen geltenden Veröffentlichungen zufällig nicht gestreift worden sind. Ich wenigstens habe hier Manches gefunden, was mir neu, ja überraschend war. Nur ist hier nicht der Ort, in die Besprechung solcher Details einzutreten. An Gelegenheit dazu wird es ja in Zukunft nicht fehlen.

Man scheidet von dem vorliegenden Buche mit dem Eindruck, daß es nur ein scheinbarer Selbstwiderspruch ist, wenn auch der Reproduction eines fremden Gedankenganges das Prädicat der Originalität zuerkannt wird. Originell nämlich darf diese

Digitized by Google

Leiſtung beſonders inſofern heißen, als ſie in ihrer pünktlich genauen Nachzeichnung der pauliniſchen Gedankengänge zugleich den unverkennbaren Stempel des Holſten'ſchen Geiſtes zur Schau trägt. Gerade das gelungenſte Porträt zeigt nicht blos die Züge der Perſon, die dazu geſeſſen hat, ſondern auch der Meiſter, der es gemalt hat, ſchaut uns daraus an. Gerade dieſen Menſchen — ſo pflegen wir ja zu ſagen — konnte ſo treffend nur gerade dieſer Künſtler zeichnen. Im gegebenen Falle beſteht die Virtuoſität der Reproduction in der logiſchen Schärfe und Accurateſſe, womit die pauliniſche Gedankenmaſſe, welche der Apoſtel oft in wenige, an bezeichnenden, prägnanten und pointirten Ausdrücken überreiche, Sätze zuſammenzuballen verſtanden hat, in ihre Elemente zerlegt, womit dann weiter dieſe Elemente als die einzelnen Stadien der mit unbezwinglicher Logik von Moment zu Moment fortſchreitenden, zielbewußten Bewegung eines geiſtigen Proceſſes nachgewieſen und endlich in begrifflichen Formeln zur Ruhe gebracht werden, wobei jedoch das Vorkommen von pauliniſchen Antinomien und Unklarheiten keineswegs ausgeſchloſſen erſcheint. Manches, was uns Andere lang beſchäftigt hat, wie die Anſchauungen des Paulus von Taufe und Herrnmahl, von Einzelgemeinde und Geſamtkirche, wird hier auf einen kürzeſten Ausdruck gebracht, während Anderes, was in den bisherigen Darſtellungen in den Hintergrund getreten war, wie z. B. die Umformung der jüdiſchen Heilsgeſchichte zu einer neuen Heilsöconomie, einen breiteren Raum einnimmt. Noch häufiger aber begegnen Ausführungen, die ſofort erkennen laſſen, wie vieles von den Holſten'ſchen Errungenſchaften ſchon jetzt faſt Gemeingut der Forſchung geworden iſt und ſich in weiten Kreiſen als aſſimilirbar, oft bis aufs Wort, erwieſen hat. Demnach braucht auch dasjenige, was hier neu geboten wird, einer eingehenden und allſeitigen Beachtung nicht erſt empfohlen zu werden.

Digitized by Google

August Dorner's Philosophische Ethik.

Von

Prof. **D. Otto Pfleiderer.**

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen aber ist schwer." Dieses Wort Schopenhauer's bestätigt der Blick auf die durchschnittliche Moralliteratur unserer Zeit, sowol die außertheologische als die theologische. Jene pflegt ihre Moralpredigt meistens (man vgl. die Literatur der ethischen Culturgesellschaft) zu begründen auf die Nützlichkeit oder den Glückswert der Tugend, wobei es doch Jedem überlassen bleibt, sich unter seinem Glück zu denken, was er mag, und also auch seine Tugendmaximen sich nach eigenem Geschmack zu wählen. Diese aber begnügt sich damit, ihre Moralpredigt auf die Bibel oder das Evangelium zu gründen; aber auf diese Autorität berufen sich katholische und protestantische Morallehrer für ihre grundverschiedenen Theorien mit ungefähr gleichem Recht, sofern man sich an einzelne Sprüche hält; eine Begründung des höheren Rechts der protestantischen Morallehre ist also aus der allen Parteien gemeinsamen positiven Autorität nicht zu entnehmen. Wozu noch kommt, daß in unserer Zeit, in der nichts mehr festzustehen scheint, außer etwa dem, daß nichts feststehe, mit der bloßen Berufung auf positive Autoritäten wenig auszurichten ist; die Leute wollen nicht mehr überredet, sie wollen überzeugt sein, und überzeugt werden können sie nur durch Gründe, die durch sich selbst und allgemein einleuchten. Gibt es solche Gründe für die Forderungen und Ideale der Moral? Das ist die Frage, mit der sich die Moralphilosophie von jeher beschäftigt hat; an ihr wird auch unsere antiphilosophische Zeit sich umso weniger vorüberdrücken können, je mehr sich zeigt, daß ohne feste moralische Principien aus dem bloßen Interessenkampf des practischen Lebens zuletzt das moralische und sociale Chaos entsteht.

Einen sehr wertvollen Beitrag zur philosophischen Begründung der Moral gibt das Buch Dorner's[1]). Es steht nicht im Bann irgend einer theologischen oder philosophischen Parteirichtung, ist insbesondere frei von jedem Schuljargon, sondern spricht —

[1]) Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik von Prof. D. A. Dorner. Berlin 1895.

Digitized by Google

ein seltener Vorzug deutscher wissenschaftlicher Bücher — die Sprache der gebildeten Welt der Gegenwart, ist also für Jeden verständlich, der über ernste Dinge ernsthaft zu denken sich die Mühe geben mag, gleichviel ob er Philosophie oder Theologie oder keins von beiden studirt habe. Die Richtung des Werks läßt sich im allgemeinen bezeichnen als ein gesunder Idealismus, d. h. ein solcher, der über der Idee nicht die Wirklichkeit mit ihren harten Notwendigkeiten übersieht, oder diese durch Machtsprüche und Postulate wegdecretirt, sondern im Gegenteil zeigt, wie die Idee im harten Ringen mit der Wirklichkeit sich in ihr durchzusetzen habe.

Als Aufgabe der ethischen Wissenschaft bezeichnet Dorner: ein concretes, widerspruchsloses ethisches Ideal zu bilden. Zuerst wird in der „Phänomenologie" der Entwickelungsgang der ethischen Idealbildung durch die verschiedenen Stufen, die das sittliche Bewußtsein als Intelligenz und Wille durchläuft, beschrieben (die psychologischen Voraussetzungen der Ethik); dann die verschiedenartigen Ideale, die geschichtlich nach und nebeneinander aufgetreten sind, kritisch gemustert; darauf die metaphysischen und religiösen Voraussetzungen oder Beziehungen der Ethik besprochen. Nach dieser Grundlegung, die den ersten Teil des Werks bildet, wird das System der Ethik unter den Kategorien der Pflichten-, Tugend- und Güterlehre entfaltet.

Dorner geht aus von der Frage: wie sich sittliche Urteile überhaupt bilden? Er zeigt, daß sie nicht aus den Geboten der Gesellschaft und nicht aus den Erfahrungen von Lust und Unlust zu erklären seien, weil ihnen der Charakter der Unbedingtheit, des Seinsollens zukomme, der nicht aus der Erfahrung ableitbar, sondern aprioriſch sei, auf der Vernunft beruhe, die aber in den primitiven sittlichen Urteilen noch nicht als reflectirende, sondern als unmittelbare, das Allgemeine mit dem besonderen Einzelfall zusammenschauende oder als „intellectuelle Anschauung" sich äußere. Ueber den Namen läßt sich ja streiten, gemeint damit ist dasselbe, was man sonst als Vernunftsinn oder sittliches Gefühl (moral sense) bezeichnet hat, und was seine nächste Analogie hat in dem ebenfalls aprioriſchen logischen Sinn für das Richtige oder Unrichtige und in dem ästhetischen Sinn für das Schöne oder Häßliche; in allen diesen Fällen handelt sichs um eine a priori in der Vernunft angelegte Norm, die allem concreten Urteilen als dessen Möglichkeitsgrund vorauszusetzen ist, die aber anfangs nie für sich als dieses Allgemeine zum Bewußtsein kommt, sondern immer nur zusammen mit dem Besondern, auf welches angewandt sie das concrete Urteil über Recht oder Unrecht ergibt. Mit vollem Recht wird bemerkt, daß dieser aprioriſche Factor, diese unmittelbare sittliche Anschauung nicht auf Sitte und Gewohnheit der Gesellschaft zurückgeführt werden könne, weil dieser nur insoweit eine verpflichtende Kraft zukommt, als sie eben von dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein des Einzelnen anerkannt, ratificirt wird. — Weiter wird dann gezeigt, wie es zur sittlichen Reflexion komme, die aus den einzelnen sittlichen Urteilen allgemeine Regeln und Sittensprüche, zunächst für bestimmte einfache Lebensverhältnisse, abstrahire, in welchen sich die Durchschnittsmoral eines socialen Kreises ihren Ausdruck gibt; wie aber das Ungenügende dieser primitiven Volksmoral, ihre Unvollständigkeit und inneren Widersprüche,

Digitized by Google

zur moralischen Skepsis führe, aus welcher sich dann die moralische Intelligenz zur Bildung eines einheitlichen Ideales, der Idee des unbedingt Guten erhebe; das Ideal, zuerst als abstracter Gegensatz zur Wirklichkeit des Lebens fixirt (als asketische Willensverneinung oder als bloße formale Allgemeingültigkeit der practischen Vernunft, bei Kant), erweitert sich dann zur concreten Totalität und Harmonie alles Handelns mittels der Stammbegriffe der Tugend, der Pflicht und des Gutes. Aber auch diese Bildung umfassender moralischer Systeme vollzieht sich in verschiedenen Stufen, da die Unvollkommenheit der niederen, national bedingten und begrenzten Ideale, sobald sie zum Bewußtsein gekommen, als Sporn des Fortschritts der moralischen Einsicht wirkt und zu neuer, höherer Idealbildung treibt. Auch die neuen Ideale pflegen meist wieder in intuitiver Form, als Lehre und Vorbild genialer Persönlichkeiten aufzutreten; aber die Anschauung solcher Persönlichkeiten macht die fernere Ausbildung der sittlichen Intelligenz keineswegs überflüssig; soll es nicht zu sclavischer Nachahmung eines Heiligen und damit zur Verengung des Sittlichen kommen, so muß das Princip, von dem er getragen war, aus den individuellen Schranken herausgehoben, in sittliche Grundsätze entfaltet, auf die mannigfachen Verhältnisse der Wirklichkeit angewandt werden; sonach wird durch geniale sittliche Heroen die idealbildende Intelligenz nicht zur Ruhe gesetzt, sondern zu weiterem Fortschritt angeregt — eine fast selbstverständliche Bemerkung, die aber für die heutigen Theologen nichts weniger als überflüssig ist.

Nach der Betrachtung der Idealbildung durch die moralische Intelligenz wendet sich der Verf. zu der durch die Intelligenz zu ordnenden realen Seite des Menschen: den Gefühlen und Trieben und dem Willen. Auffallend ist mir, daß er das Mitgefühl nur als Modification des Selbstgefühls gelten läßt und der Meinung ist, die Naturtriebe seien alle egoistisch, und auch die scheinbar selbstlosesten Handlungen geschehen nur um des Wols des Subjects willen (S. 74. 81. 83). Diese utilitaristische Erklärung des Mitgefühls scheint mir den Tatsachen der Erfahrung nicht zu entsprechen; auch sehe ich nicht, warum die Vernunft nicht ebensogut wie in Form der Intelligenz, auch in der Form von Trieb und Gefühl schon ursprünglich als eine übersubjective, verbindende Macht sich wirksam erweisen sollte? Ohne solchen Anknüpfungspunkt innerhalb des Trieblebens dürften die Imperative der Vernunft einen schweren Stand haben bei der Motivirung des Willens. Im übrigen ist es sehr richtig, daß der psychologische Mechanismus für sich allein die Harmonisirung der Triebe zur einheitlichen sittlichen Persönlichkeit nicht bewirken kann, sondern daß dies eine Tat des Ich ist, das sich kraft der Vernunftforderung der harmonischen Einheit zum Herrn und Meister über seine widerstreitenden Triebe erhebt und so sich selbst erst zur einheitlichen Persönlichkeit macht. Richtig ist auch, daß es für diese Tat des Ich nicht einer Wahlfreiheit bedürfe, die zwischen den Forderungen der Vernunft und den Neigungen der Triebe durch Willkür entscheiden, also zwischen beiden indifferent in der Mitte stehen würde, woraus folgen würde, daß das wollende Ich das Sittliche als ein ihm selbst Fremdes ansehen müßte, mit dem es sich nie innerlich einigen könnte — eine abstracte Betrachtungsweise, die im scheinbaren Interesse der

Digitized by Google

principiellen Auffassung des Ethischen die psychologischen Vermittlungen überspringt und dadurch gerade das Zustandekommen des sittlichen Charakters, der positiven und realen Freiheit unerklärlich macht! (Daß Kant's Lehre zwischen diesem Freiheitsbegriffe, wornach sie mit der practischen autonomen Vernunft eins ist, und der abstracten Wahlfreiheit schwankt, ist eine ganz richtige Bemerkung, die auch in Jodl's Geschichte der Ethik bestätigt wird.) Indem also das Ich der Disharmonie seiner Triebe als eines peinlichen inneren Widerspruchs innewird und sich mit dem Vernunftgesetz zusammenschließt, erhebt es sich über seinen Naturzustand und wird zu einem vernünftigen Willen, einem Grundwillen des Guten, der als freie Zweckursache sichselbst bestimmt, seine Triebe unterordnet seinem Vernunftzweck. Eben in dieser Kraft des Ich, sich in der Einheit mit der zwecksetzenden Intelligenz zu betätigen, besteht die sittliche Freiheit, die also nicht eine von Natur schon fertige, sondern durch den sittlichen Proceß erst werdende ist. In diesem Werden der sittlichen Freiheit hat auch das Schuldgefühl seine teleologische Bedeutung; es setzt nicht die Wahlfreiheit voraus, sondern nur die Bestimmung des Ich zur vernünftigen sittlichen Freiheit; es ist die Reaction des zur Herrschaft bestimmten idealen Ich gegen die Unordnung der Triebe im empirischen Ich.

Nachdem so das Werden des Sittlichen nach seinen psychologischen Factoren beschrieben ist, wendet sich der II. Teil der Phänomenologie zur geschichtlich-kritischen Besprechung der Hauptstadien des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Es wird zunächst gezeigt, wie der individuelle Eudämonismus, der durch sein selbstisches Luststreben alle Ethik unmöglich macht, in den socialen Eudämonismus umschlägt, der die Ethik zu einem Rechenexempel über die richtigste Verteilung der äußeren Glücksgüter unter allen Menschen macht; und wie dieser hinwiederum durch das unvermeidliche Ergebnis, daß mit der Steigerung der allgemeinen Begehrlichkeit die Befriedigung im umgekehrten Verhältnis steht, in den negativen Eudämonismus oder Pessimismus umschlägt; ist der letzte Maßstab der Beurteilung der Welt das Glück, so langt man bei der Verurteilung der Welt an; dieser Pessimismus aber scheitert an dem inneren Widerspruch zwischen der theoretischen Aufstellung und der practischen Verneinung eines Ideals. Gemeinsam ist dem positiven und negativen Eudämonismus die naturalistische Beurteilung von Welt und Leben, aber der negative oder pessimistische Eudämonismus ist die Bankrotterklärung dieser Weltansicht und steht so auf der Grenze zu einer neuen ethischen Entwicklung, ohne sie überschreiten zu können. Der Fortschritt über den Eudämonismus hinaus geschieht von der Seite der activen Vernunft, die von dem natürlichen Triebleben grundverschieden ist. Der Naturalismus, der in allen seinen Formen, auch als evolutionistischer bei H. Spencer, diese Activität des vernünftigen Ich ignorirt, kann das sittliche Bewußtsein der Verpflichtung und Verantwortlichkeit, des unbedingt Wertvollen nicht erklären. Er erweist aber auch durch seine innere Dialectik, durch die einander widersprechenden Formen des individuellen und socialen, positiven und negativen Eudämonismus, zwischen denen er stets schwankt, seine Unhaltbarkeit.

Den entgegengesetzten Standpunkt bezeichnet Dorner als „die abstracte Ethik

Digitized by Google

des unbedingten Soll". Sie stellt sich zunächst in religiöser Form dar als die auf göttliche Gesetzgebung zurückgeführte theokratische Moral; sie ist teils national beschränkt, wie in Israel, teils universell, im Mittelalter. In jenem Fall widerspricht der unbedingte Offenbarungsgrund des Sittlichen der nationalen Begrenzung seiner Geltung; in diesem Fall tritt der Dualismus zwischen dem abstracten sittlichen Ideal und der natürlichen Welt als mönchische Weltverneinung zu Tage. Weil die Offenbarung des göttlichen Willens als supranaturale an die Vermittlung der Kirche gebunden ist, bleibt das Sittliche hier immer in der Unfreiheit unter Autorität befangen; und da die Autoritäten sich unter einander widersprechen, so kommt es zuletzt zur sittlichen Skepsis im Jesuitismus. — In philosophischer Form erscheint die Unbedingtheit des Sittlichen als Vernunftgesetz bei Kant. Hier ist zwar der Mensch als Vernunftwesen autonom, aber der Gegensatz zwischen Vernunft und Natur wird nicht überwunden und daher schleicht sich der Eudämonismus auf Umwegen wieder ein. Fichte hat diesen Dualismus zu heben gesucht, ohne die sittliche Autonomie fallen zu lassen. Er bildet daher den Uebergang zu den ethischen Formen, welche den unbedingten Wert des Sittlichen mit der concreten Ausgestaltung des Ideals oder den Pflichtbegriff mit der Güterlehre verbinden. Dahin gehören die intellectualistischen Moralsysteme Plato's, Aristoteles', der Stoiker, und Spinoza's und Hegel's. Daß dem letzteren deswegen, weil er das Ideal als ein sich entwickelndes erkennt, der Unterschied zwischen Soll und Sein fremd sei (S. 194), halte ich für eine irrige Deutung des ethischen Evolutionismus Hegel's; auch nach Dorner wird ja das ethische Ideal nur allmählich in verschiedenen Stufen erkannt, ohne daß doch darum seine unbedingte Geltung auf jeder Stufe geleugnet würde. Dagegen ist es richtig, daß der gemeinsame Fehler dieser intellectualistischen Moralsysteme darin liege, daß sie die persönliche Seite des Sittlichen zurücktreten lassen. In der Betonung dieser Seite liegt der Vorzug der Systeme, die von der Liebe als oberstem Princip ausgehen; an der Stelle des aristokratischen Wissens erschließt sich hier das Allen gemeinsame reiche Leben des Gemüts. Der Mangel aber liegt hier in der unbestimmten Fassung der concreten Aufgaben des Handelns; es fehlt der Einblick in die concreten Zusammenhänge des sittlichen Lebens und damit auch die richtige Schätzung der selbständigen sittlichen Güter, die auf dem Gebiet des Erkennens und der Naturbeherrschung und der staatlichen Organisation der Gesellschaft liegen. Daher ist das ethische Princip der Liebe, so wertvoll es ist für die Gestaltung der persönlichen Gesinnung, doch nicht bestimmt und umfassend genug, um die ganze Ethik zu umspannen. — Eine Vereinigung endlich der intellectualistischen und persönlichen Ethik hat Schleiermacher angestrebt, indem er das Handeln der Vernunft auf die Natur als organisirendes und symbolisirendes, als individuelles und universelles beschreibt; und Fichte, der das Sittliche als die Realisirung der Freiheit oder des vernünftigen Willens innerhalb der Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten und im Kampfe mit der Natur darstellt, die aus einer Hemmung zum dienenden Mittel der Freiheit verwandelt werden soll. — Aus diesem Ueberblick der verschiedenen ethischen Standpunkte ergibt sich die Aufgabe, die verschiedenen Gesichts-

Digitized by Google

punkte im ethischen Princip zu vereinigen: das Ich soll nicht blos in sich eine harmonische Persönlichkeit werden, sondern sich auch zum Organ für die Harmonisirung der Gegensätze in der Welt machen, für die Vereinigung von Geist und Natur und für die Herstellung der Harmonie in der Menschheit.

Aber ist die Realisirung dieses Ideals möglich? Diese Frage führt auf die metaphysischen und religiösen Voraussetzungen der Ethik. Hier wird zunächst ein vielleicht allzu weit ausholender Ueberblick über alle möglichen und unmöglichen metaphysischen Systeme gegeben, dann werden aus der Forderung der Realisirbarkeit des ethischen Ideals bestimmte metaphysische Voraussetzungen abgeleitet: zunächst die selbständige Realität des Ich, im Gegensatz zu der Annahme seiner bloßen Phänomenalität; dann die Vielheit gleichartiger und durch gemeinsame Vernunft auf sittliche Gemeinschaft angelegter Geister; nicht minder die Realität der Natur als des unentbehrlichen Mittels sittlichen Handelns; endlich die Annahme, daß die Natur für die Bearbeitung durch den Geist eingerichtet, ihr Mechanismus das dienende Mittel sei für seine Zwecke. Insoweit wird man dem Verf. zustimmen können, wenn man auch seine nähere Ausführung, daß „der Geist als ein Atom unter den übrigen, aber als ein andersgeartetes" aufzufassen sei, nicht glücklich finden kann. Das letzte Postulat der Ethik ist, daß die Vereinbarkeit von Natur und Geist garantirt sei durch ihren gemeinsamen Grund in Gott, wobei freilich das Verhältnis der göttlichen Tätigkeit zu der der endlichen Geister und der Natur immer dunkel bleiben wird. Für die Ethik genügt jedenfalls die Voraussetzung, daß das Sittliche im absoluten Weltgrund begründet und damit seine Durchsetzung in der Welt verbürgt sei; wobei alle weiteren Fragen als unwesentlich für die Ethik beiseite gelassen werden können, z. B. auch die, wie das Sittliche sich zum inneren Wesen Gottes an sich verhalte? ob es auch für ihn Selbstzweck sei oder nur die Form, in der er seinen Zweck uns zum Gesetz unseres Handelns werden läßt? Ueber das Innere Gottes etwas wissen zu wollen, ist gnostische Neugier; lassen wir uns doch daran genügen, daß er sich *uns* geoffenbart hat als der heilige Wille des Guten d. h. als der, der seinen Weltzweck uns zur unbedingten Norm unseres Wollens macht, zum sittlichen Gesetz *unseres* Lebens, woraus noch nicht folgt, daß dasselbe auch das Gesetz *seines* Lebens sein müsse. Mir scheint, daß *Dorner* in diesem Abschnitt zu viel beweisen wollte, wodurch er die überzeugende Kraft auch für die wesentlichen Positionen eher schwächt als stärkt; weniger wäre hier (wie öfters in seinem Buch) mehr gewesen.

Interessanter ist der letzte Abschnitt des I. Teils: die religiösen Voraussetzungen der Ethik. Die Hauptfrage ist hier: läßt sich die sittliche Autonomie mit der religiösen Abhängigkeit vereinigen? Allerdings, wenn wir die Religion nach ihrem idealen Wesen betrachten. „Eine Frömmigkeit, welche weiß, daß wir Organe der Gottheit sind, wenn wir unserer ethischen Vernunft gemäß activ sind, bedingt keine Heteronomie, sondern verträgt sich vollkommen mit der Autonomie, weil sie nichts anderes fordert als was unserer eigenen Natur gemäß ist. Sie bietet aber den Vorteil, daß wir Alles durch die göttliche Einheit zusammengehalten wissen und daher den Glauben an die Harmonie

Digitized by Google

der Welt bewahren können, was auf unsere Actionskraft nur günstig zurückwirkt." Daß dies insbesondere von der christlichen Religion nach ihrer reinen Idee gelte, werden wir zweifellos behaupten können. Was nun aber die positiven Religionen nach ihrer empirischen Beschaffenheit betrifft, so wird treffend darauf hingewiesen, daß sie gewissen Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseins entsprechen, für welche eine heteronome Sanction des Sittengesetzes nicht nur kein Hindernis, sondern vielmehr ein pädagogisch notwendiges Erfordernis ist; Conflicte können dann allerdings entstehen, wenn eine bestimmte Entwicklungsstufe der Frömmigkeit sich noch behauptet, während die correspondirende Stufe der Sittlichkeit schon überholt ist. Hieraus ergeben sich die Culturkämpfe der Uebergangszeiten, die Manche zu der voreiligen Meinung verführen, als ob Religion und Sittlichkeit nichts mit einander zu tun hätten, während doch die Geschichte lehrt, daß in allen Völkern und Epochen das religiöse und das sittliche Bewußtsein einander entsprechen und mit einander in Wechselwirkung stehen. Mag auch die kirchlich organisirte Religion durch ihren autoritativen Charakter die sittliche Mündigkeit oft hintanhalten, so liegt doch im Wesen der Religion kein Hindernis sondern eine Förderung der Ethik, denn sie stützt den Glauben an den unbedingten Wert des Guten und an seine Durchführbarkeit in der Welt.

Der II. Teil des Werkes beschreibt die Ethik als System des menschlichen Handelns. Hier werden zunächst die drei Grundformen der Ethik, Pflicht, Tugend und Güter abgeleitet, die der folgenden Ausführung zum Einteilungsgrund dienen. Man kann nun die hier gegebene Beschreibung dieser Grundbegriffe ganz gelten lassen und doch bezweifeln, ob sie geeignet seien, der Einteilung zugrunde gelegt zu werden. Wenn ich vom Gegenteil nicht schon längst überzeugt gewesen wäre, so würde Dorner's Buch mich davon überzeugt haben. Durch dieses unglückliche Schema ist es verschuldet, daß man bei fast jeder Frage das Zusammengehörige an den entlegensten Stellen aufsuchen muß, daß zahllose Wiederholungen unvermeidlich waren, und daß bei den wichtigsten Partieen der Pflichtenlehre über politisches, häusliches, sociales, kirchliches, künstlerisches, wissenschaftliches Handeln die Begründung der einzelnen ethischen Regeln aus dem Wesen der betreffenden Gemeinschaftsformen und Institutionen (Staat, Familie, Rechtsverkehr, Kirche, Kunst und Wissenschaft) teils fehlt, weil davon erst viel später in der Güterlehre gehandelt wird, teils halbwegs antecipirt wird, um später in wenig veränderter Form wiederholt zu werden. Je höher ich den inhaltlichen Wert der Ausführungen Dorner's in diesem systematischen Teil schätze, desto lebhafter muß ich die unzweckmäßige Form der Anordnung bedauern, weil dadurch sein belehrender Nutzen für den Leser ungemein beeinträchtigt wird. Ich glaube, der practische Wert und Einfluß des tiefgedachten Dorner'schen Buches würde verdoppelt und verdreifacht werden, wenn der gelehrte Verfasser sich entschließen könnte, bei einer Neuauflage das doch schließlich nur durch Schleiermacher's Autorität sanctionirte Schema fallen zu lassen und den Stoff in die einfachere Form umzuarbeiten, die dem practischen Bedürfnis des Lesers, das Zusammengehörige auch beisammen zu finden, besser entspräche. — Im übrigen muß ich mich hier darauf

Digitized by Google

beschränken, aus dem ungemein reichen Detail dieses ethischen Systems einzelne Punkte hervorzuheben, die teils zu Widerspruch anregen teils besonderer Beachtung wert erscheinen.

Auffallend ist mir, daß der Verf. das wirkliche Vorkommen einer Collision der Pflichten leugnet (S. 299 ff.). Mir will im Gegenteil scheinen, daß sich heutzutage fast Jeder in fortwährender Collision von Pflichten befinde, weil von den verschiedenen Pflichtenkreisen, in die er hineingestellt ist, verschiedenartige Anforderungen gestellt werden, die nicht etwa blos zeitlich, sondern auch sachlich collidiren, so daß es einfach unmöglich ist, die einen zu erfüllen, ohne die andern, die doch auch berechtigt sind, zu verletzen. Darin liegt eben die gewaltige Tragik des Menschenlebens, daß auch unser bestes Wollen und Tun nie ohne Anstöße und Collisionen verlaufen kann, weil wir in einer Welt leben, in der die Interessen und Rechte der Einzelnen und der besonderen Gemeinschaftskreise überall sich kreuzen und collidiren. Dorner sagt zwar: „Man kann nicht behaupten, daß die Kreise objectiv einander widersprechen; es gehört zu der sittlichen Aufgabe, ihre Ansprüche gegen einander auszugleichen und sie zu harmonisiren". Aber das scheint mir eine contradictio in adjecto zu sein: sollen sie erst harmonisirt werden, so ist doch wol damit zugestanden, daß sie es zurzeit noch nicht sind. Und da nun ihre Harmonisirung nicht von heute auf morgen und nicht von irgend einem Einzelnen jemals vollbracht werden kann, sondern die stets nur approximativ zu lösende Aufgabe des Gesamtprocesses der menschlichen Cultur ist, so sehe ich nicht ein, wie man der Folgerung sollte entgehen können, daß in jedem gegebenen Zeitpunkt der empirischen Weltlage die Pflichtenkreise noch so disharmonisch sind, daß aus ihren Anforderungen notwendig fortwährend Collisionen für den Einzelnen sich ergeben müssen. Wie anders aber soll in derartigen Fällen entschieden werden als nach dem Maßstab des höheren oder niederen Wertes der einzelnen Pflichtforderungen, bezw. der Lebenszwecke, aus welchen sich diese ergeben? Darum muß ich den Satz, daß alle Pflichten gleichwertig seien, für eine irreführende Abstraction halten, mit der im wirklichen Leben nicht durchzukommen ist. Hier scheint mir der gelehrte Ethiker noch in einem allzu abstracten Idealismus befangen zu sein, der vor den Tatsachen der harten Wirklichkeit die Augen gewaltsam verschließt. Aber man schreibt Ethik doch wol nicht für die Engel des Himmels, sondern für die unvollkommenen Menschen der Erde, muß also mit der Wirklichkeit, wie sie ist, rechnen, und dazu gehört nun einmal die Relativität aller Einzelzwecke und der aus ihnen fließenden besonderen Pflichten; die Erkenntnis dieser relativen Wertverhältnisse zu fördern, ist gerade die Hauptaufgabe der Ethik.

Auffallend war mir auch die Behauptung, daß die pflichtmäßigen Handlungen niemals aus einem anderen Motiv erfüllt werden dürfen, als weil sie Pflicht sind (S. 310). Mir fiel dabei das bekannte Schiller'sche Distichon ein: „Gerne dien ich den Freunden" ꝛc. Ein Streitlustiger könnte der Dorner'schen These kecklich die Antithese entgegenhalten: Nur solche Handlungen sind wahrhaft gut, die nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung, aus dem unwillkürlichen Drang eines guten Herzens geschehen. Vom rein idealen Standpunkt aus wäre sie mindestens ebenso leicht zu verteidigen, wie

Digitized by Google

jene These. In der Wirklichkeit des Lebens indessen dürfte es sich wol so verhalten, daß beim Tun des Guten Neigung und Pflichtbewußtsein in irgendwelchen Mischungsgraden zusammenwirken; und da bei der „Neigung" die Grenzlinie zwischen rein sittlichem und eudämonistischem Trieb sich ebenfalls nie mit mathematischer Sicherheit ziehen läßt, weil eben beides unbewußt durcheinanderläuft, so kommen wir auch hierbei wieder nicht über die Relativität hinaus und müssen der Kirchenlehre Recht geben, daß auch unsere guten Werke nie vollkommen gut und verdienstlich sein können.

Den Satz der Güterlehre, daß unter den sittlichen Gütern ein Unterschied des sittlichen Wertes nicht gemacht werden könne (S. 327), halte ich für ebenso irrig wie den damit zusammenhängenden Satz von der Gleichwertigkeit der Pflichten, wovon soeben die Rede war. Zugegeben, daß alle sittlichen Güter aus sittlichem Handeln hervorgehen und Glieder des einheitlichen sittlichen Organismus bilden, so scheint mir daraus doch keineswegs zu folgen, daß sie an Wert alle einander gleichstehen. Auch die Glieder des leiblichen Organismus gehören alle mit zum einen Ganzen, aber darum ist doch ihr Wert sehr verschieden je nach ihrer Bedeutung für den gesamten Lebenszweck. Die Einheit des sittlichen Gesamtlebens werden wir uns nicht als Verbindung von coordinirten Teilen zu denken haben, sondern als einen Aufbau von höheren und immer höheren Zwecken über den niederen. Welches die höheren und höchsten Zwecke seien, denen die anderen sich unterzuordnen haben, darüber ist von jeher gestritten worden, niemals aber darüber, daß es höhere und niedere Zwecke im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft gebe. Daß die publica salus des nationalen Staates der Wolfahrt einzelner Klassen oder Provinzen oder Familien vorgehe, darüber kann doch wol kein Zweifel bestehen. Ebenso haben Familie, Staat und Kirche als die fundamentalen Lebensorgane der Gesellschaft höheren Wert als Geselligkeit und Kunst, die zwar ein wertvolles decoratives Beiwerk sind, aber nicht den Bestand der Gesellschaft bedingen.

Von besonderem Interesse sind gegenwärtig die Erörterungen über Eigentum, Communismus und Socialismus, die sich an verschiedenen Stellen finden: unter der Pflicht, Eigentum zu erwerben (S. 347 f.), unter den Pflichten im Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft (S. 447 ff.), unter dem Eigentum als ethischem Gut (S. 645 ff.), unter den Gemeinschaftsgütern im Gebiet der Naturbeherrschung (S. 686 ff.), unter der staatlichen Rechtsordnung (S. 711 ff.). An diesen verschiedenen Stellen zerstreut finden sich sehr gute Gedanken zur Kritik sowol des Socialismus als auch des schrankenlosen Individualismus; der Verf. fordert corporativen Zusammenschluß von Arbeitgebern und Arbeitern in Berufsgenossenschaften, die zwar eine rechtlich geschützte Stellung haben, aber nicht staatlich reglementirt sein, sondern als Corporationen innerhalb des Staates freien Spielraum zur selbständigen Ordnung ihrer Angelegenheiten haben sollen; auch die Kranken- und Altersversicherung will er lieber ihnen als dem Staat zuweisen. „Die ethische Lösung der socialen Frage wird größtenteils davon abhängen, daß in den Industriebezirken (auch im landwirtschaftlichen Betrieb) Arbeitgeber und Arbeitnehmer sich als eine Einheit fühlen, die gemeinsame Interessen haben und deshalb auch gemeinsam vor-

Digitized by Google

gehen müssen. Es erweist sich allemal auf die Dauer, daß das Humane auch das Klügste ist. Hat man intelligente Arbeiter, d. h. läßt man den Arbeitern Zeit, sich vernünftig zu erholen und ihre Intelligenz zu pflegen, so erzielt man in weniger Zeit wertvollere Arbeitsresultate. Die Hauptsache ist, daß auch hier die humanen Grundsätze zur Geltung kommen, daß gegenseitiges Wolwollen und Achtung gewährt wird, daß aber auch die Pflichterfüllung in der Arbeit bei Arbeitgebern und Arbeitnehmern eine gewissenhafte sei."

Auch auf anderen Gebieten als dem des Erwerbslebens plaidirt Dorner für Beschränkung der Staatseinmischung in das persönliche und corporative Leben der Bürger, besonders im Gebiet der Erziehung, der Schule und Kirche. „Es ist ein falscher und einseitiger Staatsbegriff, der der Meinung zugrunde liegt, der Mensch sei nur zum Staatsbürger zu erziehen. Gewiß soll er auch für die Erfüllung dieser Pflichten durch die Erziehung tüchtig gemacht werden. Aber der Staat darf nicht, wenn er sich nicht selbst schädigen will, in antiker Weise die Persönlichkeit und den individuellen Charakter unterdrücken. Er soll daher den corporativen Charakter der Schulen anerkennen und seine Aufsicht ohne bureaukratische Schablone ausüben. Eine selbständige Verwaltung der Schulcorporationen unter rechtlicher Aufsicht und mit materieller Unterstützung des Staates ist das Wünschenswerteste. Denn dadurch ist auch der Uniformirung des höheren Schulwesens vorgebeugt, wenn die Corporationen eine gewisse Selbständigkeit haben." Ganz unsittlich wäre es insbesondere, wenn der Staat irgendwelchen Zwang religiöser Art auf seine Bürger ausüben wollte. Ob in den modernen, confessionell gemischten Staaten auch nur eine bevorzugte Stellung einzelner Confessionen auf die Dauer möglich sei, ist eine Frage, die mit der Zeit immer energischer gestellt werden wird, weil es schwer angeht, daß der Staat einzelne Confessionen wider den Willen eines andern Teils seiner Bürger unterstütze. Aus der Confessionslosigkeit des Staates folgt aber auch die der Schulen, die er verwaltet, einschließlich der Volksschule. In dieser soll nur das Gemeinsame der Nation zur Geltung kommen, nicht das Trennende, am wenigsten der confessionelle Zwiespalt. Also soll der Staat den confessionellen Religionsunterricht den Kirchen überlassen und in der Schule ethische Erziehung auf allgemein christlicher Grundlage an der Hand biblischer Beispiele treiben. Schwieriger noch liegt die Sache bei den Hochschulen hinsichtlich der theologischen Facultäten. Gibt diese der Staat in die Hände der Confessionen, so sind sie nicht mehr ein ebenbürtiger Bestandteil der wissenschaftlichen Corporationen, weil sie ihre Wissenschaft nicht frei untersuchen dürfen. Beharren die Confessionen bei dieser Forderung, so bleibt nichts übrig, als die theologischen Facultäten aufzuheben und durch confessionelle Seminarien zu ersetzen. Aber dann müßte der Staat darauf halten, daß die Geistlichen der von ihm unterstützten Kirchen auf der Universität allgemeine Religionswissenschaft und Ethik studiren als Grundlage für ihre confessionellen Studien an den Seminarien. „Es ist sehr wol möglich, daß eine solche Einrichtung dem Frieden unter den Confessionen dienlich werden könnte, wenn sie nicht an der Halsstarrigkeit der Confessionen scheiterte." Wie man auch über diesen Vorschlag denken mag, so viel scheint mir gewiß zu sein, daß der jetzige Zustand nicht

Digitized by Google

mehr lange haltbar ist und irgendwelche Lösung gefunden werden muß, durch die der Staat mit seinen Unterrichtsanstalten über die religiösen Kämpfe und Conflicte hinausgehoben wird. Auf eine schärfere Grenzbestimmung zwischen der staatlichen Machtsphäre und der Selbstverwaltung der religiösen Corporationen geht unverkennbar der Zug unserer Zeit, ebenso wie auf Emancipation der Wissenschaft und Schule von kirchlichen Autoritäten. Der Ethiker aber hat unbestreitbar Pflicht und Recht, ohne Rücksicht auf momentane Opportunität die Entwicklung der Dinge vorauszuschauen und ihr die Richtungslinie abzustecken.

Mehr auf das reiche Detail des Dorner'schen Werks einzugehen, muß ich mir versagen. Es bietet eine solche Fülle von Anregung und Belehrung über alle möglichen Fragen der Theorie und Praxis, daß sich jeder Leser für die Mühe des Studiums dieses Buches reichlich belohnt finden wird. Möchte es recht viele Leser finden, die sich an seinem ethischen Idealismus erbauen und orientiren!

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

XIII.

„Wie Sein gemacht wird" pflegt Lotze zu sagen „dies zu ergründen kann niemals die Aufgabe menschlichen Erkennens sein". Vielmehr muß und kann es sich damit begnügen, von einem ihm zu directer Anschauung gegebenen Sein aus durch richtige Schlüsse lediglich die tatsächliche Beschaffenheit des sonstigen ihm nicht direct gegebenen Seins zu erschließen. Diese Limitirung der Aufgaben und Ansprüche unseres Erkennens macht Kant's Kritik zu einem großen Teil gegenstandslos. Sie ist so richtig, daß in Wirklichkeit kein menschliches Erkenntnisstreben sie jemals hat verleugnen können. Es kommt nur darauf an, welches das uns zu directer Anschauung gegebene Sein ist, das zunächst in seiner tatsächlichen Beschaffenheit erfaßt werden kann, um von da aus dann weitere Umschau zu gestatten. Es ist weder im zeiträumlich ausgebreiteten empirischen Dasein zu erblicken — dies ist nur als Erscheinung gegeben — noch in einem abstracten Sein — dies ist nur der, in unserm Denken (übrigens gleichfalls als gegeben) vorgefundene, größten Umfang mit geringstem Inhalt verbindende, also leerste Begriff. Eine richtige Erkenntnistheorie führt vielmehr dazu, jedem Ich zwar nur einen einzigen, aber mit concretester Lebendigkeit erfüllten Ausgangspunkt gegeben sein zu lassen: sein ihm zu directem Selbsterleben erschlossenes eigenes Wesen. Die von hier ausgehende Speculation gestaltet sich — keineswegs im erkenntnistheoretischen, wol aber im ontologischen Sinn — idealistisch. Und tatsächlich wiederum hat keine idealistische Speculation jemals einen andern Ausgangspunkt gehabt, noch haben können. Stets wurde die eine oder die andere Seite unseres selbsterlebten Wesens durch Generalisirung zum Schlüssel der Geheimnisse des Universums: und zwar in den specifisch idealistisch genannten Systemen vor allem die in concreter Tatsächlichkeit uns gegebene daher von uns erlebte, beobachtete und so erkannte Eigenart unseres Denkens. Unser geistiges Wesen geht aber im Denken nicht auf. Vielmehr erweist es sich nur als eine der wichtigsten unter den vielen Manifestationen unseres Geistes, in denen er sein Grundwesen betätigt.

Welches ist dieses Grundwesen unseres Ich?

Kant selbst gibt auf diese Frage in seiner Kritik der practischen Vernunft bekanntlich eine so klare und entschiedene Antwort, wie man sie nach dem Resultat seiner

Digitized by Google

theoretischen Kritik mit dem Ich als bloßer Erscheinung, oder gar auch bloßem „Etwas überhaupt" niemals hätte erwarten sollen. Diese Antwort lautet: das Wesen des Ich ist: Causalität.

Der Begriff der Causalität war der Brennpunkt der ganzen erkenntnistheoretischen Controverse. Nachdem Kant die eigentümliche Natur unseres sittlichen Bewußtseins, und den uns durch dieselbe aufgenötigten Schluß auf unser Wesen als causa noumenon festgestellt hat, kommt er auf jene Controverse, seine erkenntnistheoretische Differenz mit Hume über die richtige Würdigung des Causalitätsbegriffs ausführlich zurück (Kritik der pract. Vernunft 2. Aufl. S. 88). Er erhärtet sein Recht denselben als a priori gegebene Kategorie geltend zu machen, und tritt dann (S. 94—99) den Beweis an, wie er jetzt, ohne Inconsequenz, in den Stand gesetzt sei, diese Kategorie in einem, wenn auch nur in diesem einzigen Falle über den Bereich der Erscheinung hinaus, auf „intelligibles Sein" direct anzuwenden. Mit ganz besonderer Deutlichkeit erinnert er sich (S. 97) hier seiner in der theoretischen Kritik so ganz in den Hintergrund gedrängten Bestimmung, daß der Begriff der Ursache, als Kategorie „für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne". Der Fall, in welchem von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen ist, wird durch unser sittliches Bewußtsein zu Gebot gestellt, ja erzwungen. Wir müssen uns unserm wahren Wesen nach als Ursache betrachten, weil wir wollen und handeln auf schlechthin unausweichliche Weise sollen. Aufs entschiedenste bestreitet Kant dabei aber, daß hiermit ein Fall gegeben sei, in welchem eine Kategorie auf ein Ding an sich behufs dessen theoretischer Erkenntnis anzuwenden sei — denn auch hier liege keine Anschauung vor, und theoretisch bleibe jene Kategorienverwendung daher resultatlos und leer. Eine Erweiterung unserer Erkenntnis finde nicht statt. Unser Wesen als causa noumenon sei vielmehr erst recht eine vollkommene Unbegreiflichkeit, aber ihrerseits unentbehrlich für das Verständnis und den Vollzug des kategorischen Imperativs — also eine rein practische Erkenntnis. Allein die Bresche, welche Kant hier in den Cordon legt, der uns vom Erkennen wahren Seins — auch unseres eignen — absperren sollte, erweitert sich sofort derartig, daß deutlich genug wird, wie er hier den richtigen Ausweg aus dem Banne der Phänomenalität gefunden hat, ihn aber gewaltsam einzuengen sich bemüht. Schon S. 99 gesteht er, daß nunmehr die Kategorie der Causalität alle übrigen Kategorien in der Anwendung auf das Uebersinnliche nach sich ziehe. Damit wird die auch hier angebrachte Cautele „obgleich immer nur sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens in notwendiger Verbindung stehen" unwiderruflich unwirksam. Denn zweifellos ist die Aussage, unser wahres Wesen sei Causalität, eine so außerordentlich folgenreiche metaphysische Aussage, daß das Hinzutreten auch aller übrigen Kategorien gar keine andere Wirkung haben kann, als diese Aussage ihrer unhaltbaren Isolirung zu entziehen und in den Zusammenhang einer umfassenderen Erkenntnis unseres Wesens einzugliedern. Und dies ist nach Kant's Voraussetzungen umso weniger bedenklich, als auch darüber kein Zweifel sein kann, daß die Anwendung der Causalitäts-Kategorie auf unser Wesen

Digitized by Google

hier tatsächlich allerdings durch Anschauung vermittelt ist. Es ist nur diejenige, welche Kant nie zugestehen wollte: die Selbstanschauung. Daß wir nur durch diese von dem in uns auftretenden kategorischen Imperativ, zumal in der festen Bestimmtheit, welche ihm Kant gibt, wissen können, geht aus allem hervor, was er darüber ausführt. Der Grund, der Kant verhindert, eine durch das Eintreffen aller seiner erkenntnistheoretischen Forderungen ermöglichte adäquate theoretische Erkenntnis in diesem Falle einzuräumen, liegt lediglich in der Gestalt, welche er ihrem Ergebnis geben zu müssen glaubt. Indem er practisch genötigt zu sein meint, dem Subject die absolute Freiheit im Widerspruch mit jedem, nicht blos dem erscheinenden, Causalnexus beizulegen, erzielt er eine Unbegreiflichkeit, welche allerdings überhaupt keine nähere theoretische Erwägung verträgt und daher auch gar nicht als theoretische Erkenntnis eingeführt werden konnte. Da dies Ergebnis überhaupt in keiner zusammenhängenden Weltanschauung unterzubringen ist, so kann es uns auch umso weniger hindern die Frage zu erheben, ob der Weg welchen Kant in der Kritik der practischen Vernunft einschlägt nicht im wesentlichen derjenige sei, den man in der theoretischen Kritik schon lange zu erwarten berechtigt war. Zunächst aber ist zu fragen, was Kant hier verhindert hat, ihn einzuschlagen, oder: die Kategorien direct zu metaphysischer Näherbestimmung des Wesens des Ich zu verwenden, und dadurch einen metaphysischen Archimedeischen Punkt zu gewinnen. Die Antwort ist einerseits natürlich schon im Bisherigen gegeben: weil ihm das Ich kein Gegenstand einer Anschauung ist. In unserm gegenwärtigen Zusammenhang aber liegt nunmehr eine andere Antwort näher: wenn auch Kant eine Anschauung vom Ich zuzugeben hätte, so würde er dennoch nach der ganzen Art wie er in der theoretischen Kritik denkt, zu einer metaphysischen Verwertung der Kategorien bezüglich des Ich nicht haben gelangen können, weil er in ihrer theoretischen Würdigung auf einen unrichtigen Weg geraten war: den formal-logischen; und dies wiederum ist geschehen, weil er hier nach seinem Grundsatz, die Kategorien nur auf die zeiträumliche Sinnlichkeit anzuwenden, für ihre Verwendung ausschließlich auf ein Material angewiesen war, welches die Entfaltung ihrer wahren metaphysischen Bedeutung schlechterdings unmöglich machte, sie nur in höchst restringirter, depotenzirter Form anwendbar sein ließ, — eine Form die indertat dazu verführen konnte, ihnen jede materiale Bedeutung zu nehmen und ihnen nur die Function logischen Ordnens eines schlechthin einfach vorzustellenden Materials übrig zu lassen.

Der Versuch einer einheitlichen logischen Ableitung der Kategorien, wie ihn Kant in seiner „Deduction der reinen Verstandesbegriffe" vorlegte, ist derjenige Teil seiner Kritik, den er selbst für seine größte Tat hielt. Gleichwol ist wol kaum ein Passus seines Werkes so unbefriedigend erfunden worden, wie dieser. Wir halten uns nicht bei Einzelanständen auf, wie sie sich jedem sofort aufdrängen: der ganze Grundgedanke ist verfehlt. Die Logik hat es — will man nicht in unentwirrbare Wortspielereien geraten — ausschließlich mit formalen Regeln und Gesetzen unseres Denkens zu tun. Der Denkstoff muß anderswoher bezogen sein. „Logisch" kann eine Aussage niemals bezüglich ihres

Digitized by Google

materialen Gehaltes, sondern ausschließlich nur ihrer Form nach gewürdigt werden. Ob eine Aussage materiell wahr sei, kann nie die Logik sondern stets nur die Anschauung entscheiden. Ein irriges Urteil kann logisch richtig, das heißt ohne formal hervortretenden Widerspruch zwischen Subject und Prädicat, gebildet sein. Umgekehrt, ein material richtiges Urteil kann logisch falsch gebildet sein. Die Erkenntniskraft der Logik als solcher offenbart sich daher nicht schon im Urteil, sondern erst im Schluß. Die Wahrheit der Prämissen muß hier in letzter Beziehung durch Anschauung feststehen. Der Schlußsatz gewinnt durch ihre Combination ein neues Urteil, welches, wenn logisch richtig gebildet, eine neue, nicht durch directe Anschauung sondern nur indirect erzielte Erkenntnis, deshalb enthält, weil der in ihr sich wiederfindende materiale Gehalt der zwei Prämissen zum voraus schon durch Anschauung sichergestellt war. Nur unter dieser Voraussetzung bewirkt ihre bloße logische Syntheſe das Erkennen einer neuen Wahrheit, dann aber auch wirklich.

Eben deshalb können Tatsächliches aussagende Sätze nicht um des Inhalts willen schon als „logische Urteilsformen" gewertet werden. Dies aber tut Kant, wenn er die Kategorialaussagen unseres „Verstandes" als bloße logische Urteilsweisen desselben betrachten will, und deshalb die Kategorien nur als die Formeln ansieht, welche aus den verschiedenen Arten des Verstandes logisch zu functioniren abstrahirt sind, und so diese Arten zu urteilen ein jede durch ein einheitliches Begriffswort bezeichnen. Die Kategorien sind von weit tiefer greifender Bedeutung. Sie sind höchst inhaltreiche und entscheidende metaphysische Aussagen, welche nur deshalb in unsern Urteilen regelmäßig wiederkehren und so einen scheinbaren Anlaß zur Classificirung derselben geben, weil das Wesen der Seinselemente tatsächlich in einer bestimmten Anzahl von Prädicaten erschöpfend bezeichnet wird. Das Wesen der Seinselemente aber ist uns nur für einen Fall zur Anschauung gegeben: in unserm Ich. Die Kategorien sind nun eben nichts anderes als die Aussagen, welche wir, aufgrund unseres Selbsterlebnisses, über die Grundzüge unseres eigenen Seins machen. Nur so sind sie auch wirklich „Begriffe". Wir finden sie nicht, wie Kant es oft genug erscheinen läßt und erscheinen lassen muß, auf unbegreifliche und unerklärliche Weise in unserm Verstande als gegeben vor, sondern sie entstehen uns als Niederschläge jener compendiarischen Induction bezüglich unserer selbst, zu welcher wir durch die beständige und immer in engem Kreislauf wiederkehrende Selbsterfahrung von unserm eignen Wesen genötigt sind. Ihr Entstehen tritt so in Analogie mit dem Entstehen aller andern Begriffe, nur mit dem Unterschied, daß sie sich ergeben aus jener a priori aller sonstigen Erfahrung vorangehenden Erfahrung der Selbstanschauung, welche wir all unserm Urteilen über fremdes Sein unwillkürlich zugrunde legen.

Am deutlichsten wird dieses Sachverhältnis an den sogenannten Kategorien der Relation: Substantialität und Causalität (Wechselwirkung ist ja nur eine Modification der letzteren). Ihnen zuzuordnen wären die Kategorien der Qualität — aber nicht die, welche Kant als solche aufführt, im Anschluß an den nur conventionell und aus Notbehelf eingeführten Ausdruck „Qualität des Urteils"; sondern solche, welche wirklich die

Digitized by Google

Qualität im eigentlichen Sinne des Worts betreffen, etwa: Sosein, Andersſein, Gleichſein. Dagegen ſind von dieſen Kategorien als wirklich nur auf Erſcheinungen anwendbar zu unterſcheiden: die Kategorien der Quantität und Modalität. Denn Quantität gibt es nur für unſer zeiträumliches Anſchauen, und Modalität nur für unſere an die Zeit gebundene Anſchauung; denn den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit gibt es nicht für das Anſich — ſondern nur für unſern zeitlich beſchränkten Blick.

Unter den Kategorien der Relation iſt aber keine, an welcher ſich dieſer ganze Sachverhalt einfacher erläutern ließe, als die der Cauſalität. Und nicht zufällig iſt es, daß Kant grade mit ihr, wie mit einer eminent metaphyſiſchen Ausſage, und keineswegs nur wie mit einer logiſchen Urteilsweiſe über das Ich zum Anſich durchbricht, und ſie zum Eckſtein ſeiner höchſten metaphyſiſchen Ueberzeugungen macht. Freilich gewinnt er den Mut die Kluft zum An ſich zu überſchreiten nur aus dem Wert- und Würdegefühl, welches ſich für uns mit dem kategoriſchen Imperativ verbindet. Es iſt aber nicht ſchwer zu zeigen, daß hier bei ihm lediglich derjenige metaphyſiſche, aus ſeinem eignen Selbſterlebnis ſtammende Grundgedanke zum Durchbruch kommt, auf dem ſeine geſamte auf Selbſterkenntnis beruhende und abzielende Kritik ſich aufbaut. Denn tatſächlich liegt derſelben nichts anderes zugrunde, als die Selbſterfahrung des Ich von ſeiner beharrenden Subſtantialität und ſeiner Cauſalität.

Zunächſt und vor allem ſtehen wir hier endlich an der Stelle, wo wir klar zu erkennen vermögen, wie Kant dazu gekommen iſt und inwiefern er dazu berechtigt war, den Begriff der „Dinge an ſich“ zu concipiren und in ihnen ein fremdes Sein zu ſetzen, zu dem das Subject in der Beziehung der Wechſelwirkung ſteht. Der Begriff der „Dinge an ſich“ beruht auf der analogiſchen Uebertragung der dem Ich von ſich ſelbſt bekannten Qualitäten der Subſtantialität und Cauſalität auf das fremde Sein, welches anzunehmen die ſonſt unerklärliche Selbſterfahrung der beſtimmt qualificirten, aber nicht ſelbſt erzeugten Empfindung uns zwingt. Die ſachliche Berechtigung Kant's durch Verwendung jener Kategorien den Begriff der „Dinge an ſich“ zu geſtalten, ergibt ſich jetzt ganz einfach aus dem erkannten wahren Weſen der Kategorien. Wenn in dieſen das Weſen des Ichs ſich zu erkennen gibt, alſo des einzigen uns bekannten Seins, ſo muß Sein überhaupt in dieſe Kategorien ſich faſſen, ſein Weſen durch ſie ſich interpretiren laſſen. Wie wir, ſo müſſen auch die Dinge ſein, mit denen wir es in Wahrheit zu tun haben. Nur freilich iſt dieſe Erkenntnis lediglich eine indirecte, blos erſchloſſene; unſerer directen Anſchauung ſtellen die „Dinge“ ſich nie, ſondern nur die Erſcheinungen.

Durch unſere Relation zu den Dingen aber wird die von Kant ſelbſt ſchließlich ſo emphatiſch ausgeſprochene Erkenntnis, daß unſer Weſen Cauſalität, Activität iſt, für uns zweiſchneidig. Wir ſehen uns in ganz verſchiedener Lage, je nachdem wir erleben, daß wir nicht allein ſind, ſondern zu einer Fülle fremden gleichfalls activen cauſalen Seins in Beziehung ſtehen, oder andrerſeits nur zu unſerm eignen Sein uns im Verhältnis befinden: dort abhängig und gehemmt — hier frei. Aber anders wieder erleben

Digitized by Google

wir diese unsere zwiefache Lage, wenn wir erkennend, anders wenn wir handelnd tätig sein wollen. Im erstern Fall — wo wir uns möglichst hingebend, möglichst receptiv verhalten möchten, ist es grade das unveräußerliche Wesen unserer Activität, das uns im Wege steht: wir können kein fremdes Sein rein auffassen, wir können nie umhin, die Auffassungsformen unserer activen Subjectivität alterirend einzumischen. Sind wir handelnd tätig, so ist es umgekehrt die spröde und uns störend afficirende Activität des uns gegenüberstehenden fremden Seins, was unsern Erfolg hemmt und uns zu teilweiser Passivität verurteilt. Nur wo wir in uns bleiben und lediglich Selbstgestaltung, sei es unseres Gedankens sei es unseres Willens erstreben, erleben wir uns als frei: in der ganz von uns ausgehenden Speculation der Ideenbildung, in der Selbstbestimmung unserer Entschlüsse rein als solcher. Aber diese Freiheit ist für uns, die wir nie allein waren noch sind, leider weit mehr Aufgabe als Besitz. Denn im ersten Falle finden wir unsern Geist bereits erfüllt mit den Gebilden unserer wahrnehmenden Sinnlichkeit — den Erscheinungen, durch deren Einmischung unsere Ideenbildung unrein und widerspruchsvoll wird —; in dem zweiten Fall finden wir unsern Willen gehemmt teils dadurch, daß er sich im physischen Causalzusammenhang mit den Erscheinungen zu sehen genötigt ist, teils dadurch, daß ihn das Uebergewicht von Lust oder Unlust an den Erscheinungen psychisch in seiner Entschlußfähigkeit beeinflußt. In beiden Fällen gelingt es uns nur durch verschiedene Mittel methodischer Selbstzucht, diejenige Unabhängigkeit von der Beeinflussung durch fremdes Sein zu erreichen, welche uns ein Verhältnis zu demselben möglich macht, bei dem unsere Activität zu der sie befriedigenden, weil ihrem Wesen und ihrer Lage im Zusammenhang des endlichen Seins entsprechenden Betätigung kommt, d. h. so, daß uns ein adäquates Erkennen und ein normales Wollen möglich wird.

Nichts anderes als diese, hier auf ihre Grundzüge zusammengedrängte Reflexion über das Verhältnis unserer selbsterlebten Activität, einerseits zu fremdem Sein, andrerseits zu sich selbst, ist es, was beiden Kant'schen Kritiken in letzter Beziehung zugrunde liegt. Insbesondere dürfte sie auch den Schlüssel geben zu der schwierigen Frage nach dem Verhältnis der Begriffe „Sinnlichkeit" im erkenntnistheoretischen Sinn in der Kritik der reinen — und „Sinnlichkeit" im ethischen Sinn in der Kritik der practischen Vernunft. Es erhellt sowol der offenbare Parallelismus, in welchem beide zu einander stehen, als auch der Unterschied, sowie endlich das Verhältnis beider zum erkennenden und wollenden Subject. Nur ist selbstverständlich, daß bei Kant die letzte Auskunft über dieses Verhältnis anders lautet, als in obiger Darlegung. Das Resultat der theoretischen Kritik ist, daß das Subject in seinem speculativen Erkennen der Einmischung der Sinnlichkeit vergebens sich erwehrt — verlassen, wie es nach Kant sein soll, von dem Leitstern der directen Anschauung seines eignen Wesens —; während andrerseits die Kritik der practischen Vernunft im sittlichen Bewußtsein diesen Leitstern plötzlich so hell aufstrahlen läßt, daß das Ich sich als absolut freie, d. h. gänzlich vom Einfluß fremden Seins isolirte „intelligible" Potenz zu erblicken glaubt, um freilich umso schmerzlicher den Widerspruch dieser „practischen Erkenntnis" mit seiner „empirischen" Lage zu empfinden. Wir halten

Digitized by Google

beides für verfehlt. Weder ist die Erscheinung für das erkennende Ich so undurchbrechbar, wie Kant es darstellt: so unaufhebbar sie ist, das Ich vermag ihr ihren wahren Rang innerhalb seiner Erkenntnis anzuweisen; noch auch ist die Freiheit, welche das Ich in sich entdeckt jene absolute, außerhalb jedes Causalnexus; oder endlich der Widerspruch unserer empirischen Lage zu der uns wirklich zustehenden Freiheit so schneidend und unlösbar, wie Kant es meint. Aber von diesen Differenzen zunächst einmal abgesehen: die Aufdeckung des letzten Anschauungs-Hintergrundes beider Kritiken zeigt aufs klarste, in wie viel umfänglicherem Sinne Kant tatsächlich das Ich als Causalität behandelt als es nach seiner nur durch ethische Erwägungen vermittelten Darstellungsweise erscheint.

Das Ich kennt Tatsache und Wesen der Causalität nur aus sich selber. Aber darum ist die Kategorie der Causalität und ihre Verwendung zu Erkenntniszwecken keineswegs blos „subjectiven Wertes". Im Gegenteil: wie alles, was das Ich von seinem eignen Sein und Leben weiß, ein Wissen um unbezweifelbar wahres Sein ist, so ist auch die Causalität eine eminent objective Erkenntnis. Nichts weiß ich so gewiß, als daß ich will und daß ich Wirkungen an fremdem Sein hervorbringe, wenn mir dieselben auch nur in den Erscheinungen zur Anschauung kommen und wenn auch die nähere metaphysische Interpretation meines Wollens Problem sein mag. Diese in mir selbst wahrgenommene Causalität aber ist geistiger Natur. Sie trägt eben die Form des Wollens, und damit ist zugleich gesagt, daß sie mir nur als teleologische, Zwecke setzende und verfolgende Causalität bekannt ist. Nur so kenne ich sie als Ingrediens meines Wesens; nur so kenne ich sie darum überhaupt. Aber nur in mein eignes Innere schaue ich direct. Die Anschauung von dem Inneren fremden Seins ist mir als endlicher Intelligenz verwehrt. Für seine Auffassung in der Anschauung bin ich stets gebunden an die Formen von Raum und Zeit. In ihnen veräußerlicht sich aber das fremde Sein, welches an sich gleich dem meinigen ein lebendig-dynamisches und individuell-qualitatives sein muß, zu lauter quantitativen Größen, welche zu einander in lediglich quantitativen, räumlich und zeitlich meßbaren Verhältnissen stehen. In diesen Größen wie in diesen Verhältnissen eine innerlich-lebendige Causalität am Werke zu sehen, ist mir deshalb schlechterdings verwehrt. Ich bin vielmehr genötigt, bezüglich der zeiträumlichen Erscheinung von derjenigen Causalität, wie ich sie in mir selbst erlebe, völlig zu abstrahiren. Sie kann mir hier keinerlei Erkenntnis-Dienste leisten. Die Kategorie der Causalität kann ich vielmehr nur dann auf das blos quantitativ vorstellbare Wesen der Erscheinung anwenden, nachdem ich sie ihres geistig-lebendigen Charakters völlig entkleidet, sie zu einer rein äußerlichen, von allen teleologischen Merkmalen entleerten, ganz indifferent mechanisch wirkenden depotenzirt habe. Ganz ebenso aber muß ich mit der Kategorie der Substantialität und den Kategorien der Qualität verfahren. Die Erscheinung kann ich mir in ihrem zeiträumlichen Wesen nur verständlich machen, wenn ich sie aus dem innerlich vollkommen gleichartigen, in seinen Teilen nur quantitativ differirenden Stoffe sich auferbauen lasse, dem ich keine Qualität als die der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit und der örtlichen Verschiebbarkeit oder der Bewegbarkeit seiner Teile beilegen kann.

Digitized by Google

Kant ist sich dieser Notwendigkeiten einerseits vollkommen bewußt, andererseits aber hat er ihnen nicht mit vollendeter Consequenz Rechnung getragen. Daß die Kategorien des Verstandes einerseits, und die durch unsere Anschauungsformen gestalteten Erscheinungen andrerseits nicht so zu einander passen, um ohne weiteres vereinigt werden zu können; daß die Kategorien nach ihrem rein geistigen Charakter vielmehr weit directer und besser auf „Verstandeswesen" passen würden als auf sinnliche Erscheinungen, das ist ihm vollkommen klar. Bekanntlich hat er mit Rücksicht auf diese Lage seine Lehre vom Zeitschema ausgebildet — eine künstliche, durch unsere innere Erfahrung nicht bestätigte, außerdem ihren richtig erkannten Zweck nicht erreichende Lehre. Denn jene vorläufige, durch die Zeitanschauung zu vollziehende Synthese des Mannigfaltigen, welche die kategoriale Synthese vorbereiten soll, reicht gegenüber einem Mannigfaltigen, welches nicht blos zeitlicher, sondern auch räumlicher Natur ist, nicht aus. Aber die Naturforschung hat hier unwillkürlich, und ohne sich der Gründe klar bewußt zu sein, einen Ersatz geschaffen, der den Zweck weit vollständiger erreicht. Sie supponirt, um die Naturerscheinungen unserem Verstande faßbar zu machen — oder, kantisch zu reden, um das empirische Material in unsere Kategorien fassen zu können — das Dasein des Atoms. Das Atom ist das richtige Schema, welches zwischen Erscheinungen resp. Anschauungsformen und Kategorien vermittelt, und wenn dieser Begriff in sich widerspruchsvoll ist — daher Kant ihn auch ablehnt —, so ist dies einerseits natürlich und unvermeidlich, weil unsere Anschauungsformen, denen das Atom entspricht, überhaupt irrationaler Natur sind, andererseits schadet es nichts, da der Atombegriff, richtig verstanden, keine metaphysisch-definitiv gemeinte, sondern nur eine provisorische Conception ist, welche innerhalb eines ebenfalls nur provisorischen Zwischenstadiums der Erkenntnis die größten Dienste leistet. Am Atom nun aber und in seinen Beziehungen zu anderen Atomen können die in den Kategorien ausgesagten metaphysischen Seins- und Tätigkeitsformen nur in höchst beschränktem Maße hervortreten. Vor allem die Causalität verwandelt sich an und unter ihnen in eine rein transeunte, ihnen nur äußerlich angeheftete, an der sie, als nur quantitative Größen, innerlich vollkommen unbeteiligt sind. Diese Art der rein mechanischen Causalität kommt ferner an sich selbst innerhalb der zeiträumlichen Erscheinung niemals zu unserer Perception. Wir nehmen äußerlich nie etwas anderes wahr als Bewegung; und nur um diese zu erklären führen wir ihre Einzelvorgänge auf Anziehung und Abstoßung unter den Atomen zurück. Und so sehr in diesen einfachen Vorgängen das Wesen und die Wirkungsweise der Causalität schon beschränkt ist — auch so ist sie hier nur eine von uns gemachte Supposition, und der zur Naturerklärung uns so unentbehrlich erscheinende Begriff der mechanisch wirkenden Kraft ist seinerseits nur der von uns aus der Kenntnis unseres Inneren geschöpfte Causalitätsbegriff, den wir in stark depotenzirter Gestalt in unsere Erscheinungswelt hineintragen. Nur Bewegungen gewahren wir, Kräfte supponiren wir; und streng genommen ist diese Einmischung des Dynamischen in die Naturerklärung schon eine Ueberschreitung des rein mathematisch-mechanischen Verstandeserkennens durch Anleihen beim innerlichen Selbsterlebnis. Kant hat

Digitized by Google

sich dieser Ueberschreitung in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" durchweg schuldig gemacht, er weiß aber (s. Kritik 2. Aufl. S. 252. 291), daß wir uns im Bereiche der Erscheinungen Wirkungen von Kräften einzig und allein als Bewegungen anschaulich zu machen vermögen. Ueber den hohen practischen Wert dieser Art der Erkenntnis haben wir uns schon früher ausgesprochen. Hier aber erhellt nun andrerseits umso mehr, wie ihr eigentlicher wissenschaftlicher Wert zu schätzen ist, über den so vielfach die Möglichkeit täuscht, mathematische Exactheit der Erkenntnis zu erreichen, solange nämlich keine „letzten Fragen" aufgeworfen werden. Geschieht dies, so kommt zutage, daß dieses ganze exacte, naturwissenschaftliche Erkennen seinem Wesen nach ein unvollständiges ist und daher niemals als Weltanschauung auftreten kann. Es ignorirt die uns durch unser Eigenleben bezeugte innere Lebendigkeit des Seins; die uns für dieses durch Selbsterleben gelieferten Kategorien verwendet es principiell einseitig; sie verlieren durch ihre Verknüpfung mit Raum und Zeit ihr wahres Wesen; das uns in erster Linie und imgrunde allein bekannte Sein, welches seinem Wesen nach Tätigkeit, Leben und Willenscausalität ist, wird künstlich und hypothetisch aus rein methodologischen Gründen durch ein totes, innerlich indifferentes Sein ersetzt, von dem wir in Wirklichkeit nichts wissen; die Veränderungen innerhalb des fremden Seins machen wir uns verständlich, indem wir sie in Bewegungen toter Stoffteile auflösen, die wir aber dann unwillkürlich wieder als Wirkungen einfachster mechanischer Kräfte deuten. Aber freilich — trotz dieser wissenschaftlichen Unzulänglichkeit, welche den Materialismus als System unmöglich macht, bezeichnet er einen eminenten Fortschritt wissenschaftlicher Besinnung gegenüber dem ersten Stadium kindlich-mythologischen Denkens, welches die Erscheinungen unmittelbar nach Analogie unseres Eigenlebens deutet und damit in unberechtigter Art eine Erkenntnismethode vorausnimmt, die an sich die einzig berechtigte, doch niemals auf Erscheinungen, sondern nur auf das letzte, raum- und zeitlose Wesen der Dinge angewandt werden darf, nicht in der Physik sondern erst in der Metaphysik ihre richtige Stelle hat. Hier aber auch, so bescheiden immer ihre Ergebnisse sein mögen, mit vollem Recht.

Kant's transscendentale Dialectik freilich ignorirt diese Methode. Allein nachdem wir erkannt haben, daß durch Zurücktragen der Gedankengänge der Kritik der practischen Vernunft in die Erkenntnistheorie auf die Kategorien ein ganz anderes Licht fällt als Kant es in der theoretischen Kritik zulassen will; daß vor allem ihr geistiges Wesen sie gerade zur Anwendung auf geistiges Fürsichsein geeignet macht, während sie auf raumzeitliche Erscheinung vielmehr erst angewandt werden können, nachdem sie durch völlige Entgeistigung und Veräußerlichung künstlich dazu geeignet gemacht und zugeschnitten worden sind — nachdem wir alles dies gesehen haben, besitzen wir auch den recht einfachen Schlüssel zu den Gedankengängen, mittelst deren die transscendentale Dialectik ihr, aller Metaphysik ein Ende machendes negatives Resultat erreicht. Schon mehrfach habe ich auf die dort befolgte Methode kurz hingewiesen. Ich stelle deshalb auch hier die betreffenden Beobachtungen nur in den richtigen Zusammenhang ein.

Sind die Kategorien metaphysisch wahre Aussagen, zunächst für unser, in un-

Digitized by Google

serer Selbstanschauung uns gegebenes eigenes Sein, so enthält der Gedanke, daß sie zu richtiger Erfassung des Seins überhaupt sich eignen, an und für sich keinen Widerspruch. Auch der Versuch daher, sie in freier Speculation weiter zu verwerten zur Construction eines Seins von welchem wir keine Anschauung haben, könnte zwar an und für sich kein positives Resultat haben, welches an Evidenz unserer Selbstanschauung irgendwie gleichkäme, würde aber ebensowenig schon an sich selbst zu Widersprüchen führen müssen: falls nämlich die Kategorien dabei ihre reine Geistigkeit bewahren, und nicht jener durch ihre Verknüpfung mit den raumzeitlichen Anschauungsformen herbeigeführten Depotenzirung unterliegen. Aber auch nicht einmal wenn letzteres geschieht, führt ihre aprioriſch-speculative Weiterentwicklung zu Widersprüchen, wenn nämlich andererseits auch ihr Beziehungsobject lediglich unsere sinnliche Anschauungswelt bleibt, ohne daß letzte Resultate erstrebt werden. Kant's Naturphilosophie zeigt das, obwol die mechanistische Depotenzirung der Kategorien hier einen Rest des Dynamischen beläßt, der deutlich ihren höheren Ursprung verrät und in der Erscheinung als solcher keinen Grund hat, vielmehr nur zeigt, daß die Erscheinung in einem Subjecte erfolgt, welches nicht umhin kann seine Kategorien auf sie anzuwenden, d. h. sie nach sich zu interpretiren. Dagegen stellen Widersprüche sich naturgemäß alsbald in großer Fülle ein, sobald umgekehrt die depotenzirten Kategorien auf wahres Sein angewandt werden, wie es geschieht, wenn sie so, wie sie fürs Erfahrungserkennen gestaltet sind, zur Bearbeitung und Nähergestaltung von Totalitätsideen verwendet werden, welche über allen Erfahrungsbereich hinausgehen, insbesondere aber nicht sind, was sie sein sollen, wenn sie nicht auch dasjenige Sein mit einschließen, welches wir aus unserer Selbstanschauung kennen, welches aber in unseren zeiträumlichen Anschauungen eben ausgeschlossen ist, — das geistig-dynamische. So läßt aber Kant die bestrittene Metaphysik in seiner transscendentalen Dialectik durchweg verfahren. Hiedurch wird nicht erwiesen, daß die Kategorien unverwendbar sind für das Sein an sich, sondern nur daß Raum und Zeit dafür sich nicht eignen; und nur durch ihre Verschweißung mit den Kategorien fällt das gleiche Licht ganz unberechtigterweise auch auf diese. In der Kosmologie ist dies ja bezüglich der Antinomien so deutlich, daß Kant selbst sagt, der transscendentale Idealismus, d. h. die Nichtrealität von Raum und Zeit sei der Schlüssel zur kosmologischen Dialectik überhaupt. Die beiden ersten „mathematischen" Antinomien behandeln Raum und Zeit als Formen, in welchen die in sich geschlossene Totalität des weltlichen Daseins subsistiren könne, während sie doch nur Formen eines bloßen endlosen Fortganges von Einzelnem zu Einzelnem sind und sein können. Eine raumzeitliche fertige Welttotalität ist daher ein Widerspruch. Die zwei dynamischen Antinomien reden von einer Welttotalität, welche Elemente in sich birgt, die das blos raumzeitliche Erkennen ignorirt, auf welche daher die depotenzirten Kategorien durchaus nicht passen: eine raumzeitliche Welttotalität mit geistig-dynamischem Inhalt ist als metaphysisches ens ein in sich zusammenbrechender Widerspruch. Der gleiche Sachverhalt liegt im „Paralogismus" zugrunde. Es sollen aus dem einfachen Ichgedanken metaphysische Eigenschaften des Seelenwesens erschlossen

Digitized by Google

sein, welche dasselbe zu einem zeitlich bedingten Object wie alle andern zeitlich bedingten Erscheinungen machen würden, wonach denn sein Subsistiren in endloser Zeitdauer es allerdings vor allmählicher zeitlicher Abnahme seines Existenzgrades nicht schützen würde. Und endlich fällt die Kritik der Gottesbeweise ja nur deshalb so vernichtend aus, weil der kosmologische und der teleologische Beweis ihre Argumente aus einem Dasein entnehmen, welches für den Gott der bewiesen werden soll die Prämissen entweder überhaupt gar nicht (die schlechte Unendlichkeit des endlosen Neben- und Nacheinanders der Erscheinungen), oder nur in unzureichender, fragmentarischer und wissenschaftlich unbrauchbarer Weise (die innerhalb der raumzeitlichen Erscheinung hervortretende Teleologie) enthält; — während andererseits der ontologische Beweis eine Form trägt, welche sein Recht verdunkelt, indem die unmittelbare Evidenz der Idee des Absoluten zu einem Schluß auf ein für sich abgeschlossenes vollkommenstes Einzelwesen veräußerlicht wird. Diese Behandlungsweise ist denn indertat für „letzte Realitäten" wie Gott, Welt, Seele nicht geeignet, deren wahre Ideen wir nur gewinnen, wenn wir ausschließlich den in unserm geistigen Selbsterleben gelegenen Directiven folgen, oder durch Erwägung resp. Erweiterung der Kategorien in ihrem eigentlichen rein geistigen Sinne, — dagegen von den Eigentümlichkeiten unserer raumzeitlichen Anschauungen vollständig absehen. Diese Ideen gehören einem Erkennen von ganz anderer Art und Herkunft an, als wir behufs Analyse der Erscheinungen es anwenden. Der Fehler der Metaphysik, welche Kant kritisirt, besteht also darin, daß sie dogmatistisch verfährt, indem sie das Erscheinungssein als wahres Sein behandelt und zur Basis ihres über die zeiträumliche Anschauung hinausgehenden indirecten, schließenden Erkennens macht, und es demgemäß mit dem indertat wahren, in unserm Ich uns erschlossenen geistigen Sein auf gleiche Stufe stellt und vermengt. Kant's Fehler aber ist, daß er diese metaphysische Methode für die einzig mögliche ausgibt und um ihretwillen die Metaphysik überhaupt verurteilt. Zwar weist er ihr gegenüber schon in der Dialectik wieder und wieder hin auf die Tatsachen geistigen Innenlebens; aber stets mit dem Vorurteil als könnten diese Elemente ihre richtige Würdigung und Verwertung nur von unserem sittlichen Bewußtsein aus finden, und als sei nur von hier aus eine Lösung der entstehenden Antinomien möglich. Statt schon die durch sich selbst evidenten Tatsachen unseres geistigen Lebens überhaupt für die Metaphysik fruchtbar zu machen, gelangt er nur dazu, allein auf die moralischen Bewußtseinstatsachen einige wenige Postulate zu gründen, welche nicht das wissenschaftlich-metaphysische Bedürfnis als solches befriedigen, sondern nur das sich etwa daran knüpfende practische Interesse zu beschwichtigen geeignet sind.

Kant aber motivirt seine Verurteilung der Metaphysik stets alternirend mit zwei erkenntnistheoretischen Gründen, deren erster in dem zweiten wurzelt: 1. Der in unserm Verstande und seinen Kategorien uns gegebene Erkenntnisapparat ist an und für sich ungeeignet für die Erfassung wahren Seins, nur geeignet und nur bestimmt für die Herstellung unseres geordneten Wissens um die in der Anschauung gegebenen Erscheinungen und ihre nähere Erkenntnis. 2. Der in unserm Verstande und

Digitized by Google

seinen Kategorien uns gegebene Erkenntnisapparat wäre zwar geeignet zur Erfassung wahren Seins, wenn uns für letzteres eine Anschauung zu Gebote stände; dies aber ist nicht der Fall. Beide Gründe sind hinfällig. Der erstere, der in der theoretischen Kritik nur einen Schein erhält durch die unberechtigte bleibende Verquickung der Kategorien mit den Anschauungsformen Raum und Zeit, wird in der Kritik der practischen Vernunft zusammen mit dieser Verquickung wieder aufgehoben. Der zweite fällt weg, sobald das von Kant in der theoretischen Kritik durchweg vergewaltigte Ich-Erkennen in seine Rechte wiedereingesetzt wird, und damit zutage kommt, daß wir von einem wahren Sein allerdings eine Anschauung haben in unserer eigenen Selbstanschauung. Die Basis auf welche eine berechtigte Metaphysik sich aufbauen läßt ist daher: die Kategorien sind anwendbar auf Sein an sich, und solches Sein ist uns in unserer Selbstanschauung erschlossen.

Aus dieser unserer Selbstanschauung erwächst uns zunächst zwar nur die zweite Reihe der Erscheinungen: neben der räumlich-körperlichen die psychische Reihe. Dieses Nebeneinander erstreckt sich wiederum zunächst nur auf den Bereich unseres eigenen zeiträumlich angeschauten Daseins. Es ergibt sich daraus die soviel erörterte Theorie des psycho-physischen Parallelismus bezüglich sämtlicher Vorgänge unseres empirischen Wesens. Sobald aber die Widersprüche der Wahrnehmung uns zwingen, die körperliche Seite des Daseins überhaupt als räumliche Erscheinung zu durchschauen, die in unserer Psyche ihren Grund hat, ist jene Parallelismus-Theorie als blos provisorisches Erkenntnisstadium enthüllt; und zugleich ist damit auch ihre metaphysische Generalisirung unmöglich gemacht: das körperliche Dasein neben dem psychischen fällt überhaupt weg, die Materie ist auf den Geist als ihren Ursprung zurückgeführt. Wir haben es mit diesem allein zu tun; und zwar zunächst allein mit unserm eignen. Das Grundwesen der zeiträumlichen Erscheinung erfaßten wir als mechanische Causalität. Das Grundwesen unseres eignen Seins erkennen wir gleichfalls als Causalität, aber nicht als mechanische, sondern als teleologisch-wollende Causalität. Nachdem die mechanische Causalität als Erscheinung enthüllt ist, bleibt als wirklich existirende unsere eigene teleologische Causalität übrig. Es gibt also in Wahrheit gar keine andere. Da wir uns das Sein überhaupt nur nach Maßgabe desjenigen Seins denken können, welches uns in unserer Selbstanschauung gegeben ist, so kann auch das fremde Sein, mit welchem wir uns in Wechselwirkung wissen, nur als teleologische oder Willens-Causalität gedacht werden. Aus der Selbstanschauung unseres geistigen Wesens als solchen schon erhebt sich daher eine spiritualistische Weltauffassung, deren Grundprincip die geistig wirksame, teleologisch geartete Causalität ist. Diese als das Wesen der „Dinge an sich", oder der mit uns in Wechselwirkung stehenden realen Seinselemente, erscheint uns im Bereiche unserer durch unsern Erkenntnisapparat bedingten empirischen Anschauung als zeiträumlich-mechanische Causalität. Metaphysische Realität hat letztere nicht. Das „Verhältnis" zwischen mechanischer und teleologischer Causalität, geschweige denn das Verhältnis zwischen „Causalität" und „Teleologie" überhaupt ist gar kein metaphysisches Problem. Es gibt nur teleologische Causalität. Es gibt Metaphysik nur als Metaphysik des Geistes, als teleologische Metaphysik.

Digitized by Google

Gehört die mechanische Causalität nicht mehr in die Metaphysik, so beherrscht sie dagegen die Physik im ausgedehntesten Sinn des Worts; d. h. sie beherrscht in schlechthin ausschließlicher Weise den Bereich der zeiträumlichen Erscheinung. Die sog. Naturzwecke kommen für sie in keiner Weise in Betracht; sie hat sie zu ignoriren und auch die „zweckmäßigsten" Gebilde, ja die innersten Vorgänge unseres organischen Lebens, bis zum Denken als Hirntätigkeit hinauf auf rein mechanischem Wege zu erklären; das Erscheinungsmaterial läßt gar keine andere Erklärungsweise zu. Mit Recht hat daher Kant in seiner Kritik der Urteilskraft das Hereinziehen der teleologischen Betrachtungsweise in die Naturerklärung bis zum letzten Ende nur als provisorisch und methodologisch zulässige Supposition behandelt, der auf diesem Gebiet kein definitiver Erkenntniswert zukomme.

Allein dieses Gebiet ist nicht das des wahren Seins, und mit Unrecht hat Kant es als das einzige Gebiet wirklichen Erkennens behandelt und der teleologischen Betrachtungsweise nur das Gebiet des moralisch begründeten practischen Glaubens zugewiesen. Unsere Selbstanschauung belehrt uns anders. Sie zeigt uns, daß der Zweck, weit entfernt nur im moralischen Handeln hervorzutreten, vielmehr die durchstehende Form der uns selbst eignen causalen Activität überhaupt ist. Und das berechtigt uns dies teleologisch geartete Wollen, ganz absehend von der zeitlich bedingten, Absicht und Vollbringen als Vorher und Nachher trennenden Form, in welcher es uns in uns selbst empirisch erscheint —, das teleologisch geartete Wollen vielmehr in seiner einheitlich-geistigen Natur als Grundwesen alles Seins überhaupt zu betrachten, welches im moralischen Wollen seine höchste, aber nicht seine alleinige Manifestation hat. Unter dieser Voraussetzung werden uns auch die „Naturzwecke" als Symptome des im Grunde der Dinge wirkenden teleologisch-causalen Seins gelten. Aber wie wir sie somit nicht endgültig als eine fragmentarisch isolirte und in einem Ocean andersartigen, rein mechanischen Geschehens sich verlierende quantité negligeable betrachten, — so noch viel weniger nur als Beweise eines neben dem Mechanismus sich geltendmachenden andern Princips, — vielmehr, was in ihnen bis zur Evidenz heraustritt, so daß der Schleier der Erscheinung durchsichtig wird, werden wir überall voraussetzen; und wenn wir am mechanischen Geschehen auch ihnen gegenüber festhalten, so tun wir es nur in dem Sinne, daß es lückenlos als Form der Erscheinung auch über sie sich erstrecken muß, wie es andrerseits das ganze sonstige teleologisch-geistige Wesen der Seinselemente für unsere sinnliche Anschauung uns verdeckt, — aber nicht so sehr, daß wir es nicht auf dem Umwege über unser Selbsterkennen wiederentdecken könnten.

Daß eine so begründete einheitlich-teleologische und spiritualistische Metaphysik unmöglich in feindseligem Gegensatz zur sittlich-religiösen Weltanschauung stehen, und die letztere nicht darauf angewiesen sein kann, sich der Metaphysik entweder gewaltsam zu erwehren, oder mit ihr auf dem Fuße stets streitig werdender Compromisse zu leben, davon werden wir uns nunmehr in einigen Schlußerörterungen unschwer überzeugen können.

Digitized by Google

Der Bekenntnisstand der evang.-protestantischen Landeskirche in Baden.

Von

Prof. D. Heinrich Bassermann.

Der Bekenntnisstand der badischen Landeskirche ist früher, in der Hengstenberg'schen Reactionszeit, Gegenstand heftiger Angriffe und lebhafter Debatten gewesen. Die badische Union wurde von den norddeutschen Heißspornen eine bekenntnislose gescholten. Die Zeitströmung nach der Revolution begünstigte es, daß der seit 1853 unter dem Prälaten Ullmann stehende badische Oberkirchenrat sich entschloß, auf der Generalsynode von 1855 inbetreff des Bekenntnisstandes der badischen Kirche „einen entscheidenden Schritt zu tun". Es galt die badische Union zur Consensus-Union, zur positiven Union umzugestalten. Man hat diese Absicht nicht durchsetzen können, und die nachfolgenden liberalen Generalsynoden von 1861 und 1867 haben die Frucht von 1855 wieder aufgehoben, indem sie in die alten Bahnen zurücklenkten. Von da traten die Erörterungen über den badischen Bekenntnisstand fast ganz in den Hintergrund. In den 70er Jahren war davon nicht viel die Rede.

Neuerdings nun, seit die conservative Strömung, wieder von Norddeutschland her, das Uebergewicht hat, beginnen die Erörterungen und Kämpfe von neuem, namentlich seit 1892, wo „der Fall Längin" dazu Veranlassung gegeben hat. Seitdem werden auch die sich damit befassenden Schriften zahlreicher. Bei dem allgemeinen Interesse, welches die badisch-kirchlichen Zustände schon seit längerer Zeit hervorrufen, dürfte es sich verlohnen, darauf an dieser Stelle etwas einzugehen, und eine erneute kurze Darlegung des Gegenstandes dürfte auch für diejenigen, welche ihn etwa aus Hausrath's Schilderung[1]) kennen, nicht überflüssig sein.

Wir haben drei Schriften vor uns, welche sich darauf beziehen: die erste stammt aus der Feder des langjährigen verdienstvollen Leiters unsres Oberkirchenrates, des jetzt im Ruhestand lebenden Dr. theol. Ludwig von Stösser[2]). Die zweite, von Stadtvicar Hermann Sprenger verfaßt[3]), bildet einen (den IV.) Bestandteil der Sammlung „Bilder aus der evang.-prot. Landeskirche des Großherzogtums Baden". Die letzte endlich hat den mutigen, unermüdlichen und streitbaren Vorkämpfer des badisch-kirchlichen

---

[1]) Die Grenzen der Lehrfreiheit mit besonderer Berücksichtigung des Bekenntnisstandes in Baden. Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts. Leipzig 1883. S. 367—390.

[2]) Die badische Kirchenratsinstruction vom 6. Juli 1797 und die Lehrfreiheit der Geistlichen der evang. Kirche. Freiburg und Leipzig 1897.

[3]) Der Bekenntnisstand der evang.-protest. Kirche in Baden. Heidelberg 1898.

Digitized by Google

Liberalismus Professor D. Kneucker zum Verfasser[1]). So verschieden die schriftstellerische Individualität und die Tendenz dieser drei Schriften ist: sie handeln nicht allein alle drei letztlich von demselben Gegenstand, eben dem badischen Bekenntnisstand, sondern kommen auch, wie wir sehen werden, imgrunde zu, wenn nicht gleichen, so doch sehr ähnlichen Resultaten.

1. Daß der Bekenntnisstand der badischen Landeskirche auf den § 2 der badischen Unionsurkunde von 1821 zurückgeht, wird von Niemandem bestritten. Sofern aber dieser Paragraph gewissen Bekenntnisschriften, nämlich den noch vor der wirklichen Trennung in der evangelischen Kirche (d. h. vor 1563) erschienenen und insbesondere der Augsburger Confession, dem Lutherischen und Heidelberger Katechismus „das ihnen bisher zuerkannte normative Ansehen auch ferner mit voller Anerkenntnis desselben" beilegt, sieht man sich sofort weiter zurückgewiesen. Und da ist denn wieder kein Streit darüber, daß dieses „bisher" den Bekenntnisschriften zuerkannte Ansehen aus der Kirchenratsinstruction zu erheben ist, welche der Markgraf und nachherige Großherzog Karl Friedrich gesegneten Andenkens durch seinen unionsfreundlichen Geheimen Rat Brauer zunächst für seine badischen lutherischen Lande 1797 hat ausgehen lassen, die aber 1803 auch von dem reformirten pfälzischen Kirchenrat angenommen worden ist (Sprenger S. 15 f.) und auch nach späteren Erklärungen des Kirchenregimentes sowie nach § 115 der badischen Kirchenverfassung (v. Stösser 23) noch heute in Geltung steht.

Sie als Lehrordnung zum Verständnis zu bringen und ihre Bedeutung für die Lehrfreiheit der Geistlichen Badens darzulegen, ist die Aufgabe, die sich die Stösser'sche Schrift gesetzt hat. Durchaus objectiv und ruhig gehalten, sucht sie zuerst in einigen allgemeinen Betrachtungen die Aufgabe einer solchen kirchlichen Lehrordnung zu bestimmen. Und gewiß ist es richtig, wenn diese auf evangelischem Boden darin gefunden wird (S. 23), „zu versuchen, ob und inwieweit es möglich sei, unter Festhalten des kirchlichen Rahmens den Einen das Beharren im Bekenntnisstande, den Andern die Befriedigung ihres besonderen Glaubens- und Forschungsbedürfnisses zu gewähren." Katholische Kirchlichkeit durch Unterdrückung und sectirerische Vereinzelung und Zersplitterung durch zu starke Betonung des letzteren sollen und müssen gleichermaßen vermieden werden, wenn die evangelische Kirche bestehen soll, die einerseits als Gemeinschaft eine Unterordnung des Individuums unter ihre allgemeinen Normen verlangen, andrerseits, als selbst aus einer Abweichung von einer allgemeinen Glaubensregel hervorgegangen, der individuellen Frömmigkeit und Ueberzeugung Spielraum gewähren muß. Und um hier sogleich das Endurteil v. Stösser's anzuführen — er findet (47) die Art, wie die Kirchenratsinstruction das „protestantische Rätsel, die religiöse Selbstbestimmung zu vereinen mit der Gebundenheit durch ein Bekenntnis", zu lösen sucht, so klar, umsichtig und practisch, daß er andere Wege nicht zu sehen bekennt und daher empfiehlt „an Bestimmungen festzuhalten, welche demnächst ein Jahrhundert lang dem Bestand und der Entwickelung unserer Kirche nützlich gedient haben".

Welches ist nun die Art dieser Lösung? Ohne die Bestimmungen hier wörtlich anzuführen (was nicht an diesen Ort gehört), stellen wir sie an der Hand der Stösser'schen Schrift kurz dar. Die KRI. (=Kirchenratsinstruction), darauf ausgehend, den

[1]) Die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit im Lichte des bibl. Christentums, der reformator. Grundsätze und des bad. Bekenntnisstandes. Heidelberg 1898.

Digitized by Google

vielmehr ein verständnisvolles Eingehen in andersgeformte Gedankenkreise derselben Frömmigkeit, der er doch selber angehört, und nicht sowol eine „Beugung" dem Gesamtinteresse der Kirche gegenüber, als vielmehr lediglich eine sachverständige Handhabung der verschiedenartigen einzelnen Functionen, die er in ihrem Auftrag auszuüben hat.

2. Nun ist aber die KRJ. nicht blos Lehrordnung, sondern, wie Sprenger (S. 8) zeigt, auch „Urkunde des Bekenntnisstandes", als solche schon von den Urhebern unserer Unionsurkunde selbst anerkannt. In dieser ihrer zweiten Eigenschaft widmet ihr nun auch Sprenger eine sorgfältige und durch ebenso große Ruhe als Klarheit ausgezeichnete Darlegung, mit der ich mich insofern mehr noch als mit der v. Stösser'schen einverstanden erklären kann, als sie weit unumwundener als jene zu dem wie mir scheint richtigen Ergebnis gelangt (S. 15): „Dies ist der Bekenntnisstand der Kirche vor der Union nach Maßgabe der KRJ.: unter Beseitigung der Symbole als Lehrnorm eine Bindung allein an die heilige Schrift, als die einzige Glaubensregel, und zwar wie dieselbe nach ihrem natürlichen Sinn auszulegen ist". Beachtenswert erscheint mir hierbei, wie Sprenger die seltsame Auslegung der KRJ., vermöge deren Hundeshagen in seiner gelehrten Schrift „Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evang. Kirche im Großh. Baden" (1851) in ihr die Pflicht des Predigers ausgesprochen gefunden hatte, „sich nach dem Lehrbegriff der symbolischen Bücher mit Ausschluß jedes andern" zu richten, zurückweist; wie er ferner die ganze freilassende und doch (durch die Bibel allein) bindende Tendenz der KRJ. einerseits illustrirt durch den Gegensatz, in dem sie zu der früheren, noch auf die Augsburger Confession und die Concordienformel verpflichtenden KRJ. von 1629 steht, andererseits erklärt aus dem doppelten Zweck, den sie sich selbst setzt: der Weiterentwickelung der theologischen Wissenschaft Rechnung zu tragen und doch dem Einreißen einer „falschen Aufklärung" einen Damm entgegenzusetzen. Die Bekenntnisse werden nicht abgeschafft, man läßt sie pietätvoll stehen, aber sie verlieren ihre Bedeutung als Lehrnorm.

Doch nicht sowol an diesem Punkte liegt die Bedeutung der Sprenger'schen Schrift, als vielmehr in der Auslegung des § 2 der Unionsurkunde. Dieser legt nämlich den früher namhaft gemachten Bekenntnisschriften „das ihnen bisher zuerkannte normative Ansehen auch ferner mit voller Anerkenntnis desselben insofern und insoweit bei, als" nicht etwa sie mit der h. Schrift übereinstimmen, sondern als durch sie das „Princip und Recht der freien Forschung in der h. Schrift" einerseits „gefordert und behauptet", andererseits „factisch angewendet" worden ist, „demnach in denselben die reine Grundlage des evangelischen Protestantismus zu suchen und zu finden ist". Bei der Auslegung dieser Bestimmung ist zunächst die Frage zu entscheiden, ob mit dem „insofern und insoweit" der Geltung der Symbole eine neue, weitere Schranke gesetzt oder nur die schon früher bestehende zum Ausdruck gebracht werden soll. Je nachdem man den Satz liest mit starker Betonung von „insofern und insoweit" oder von „auch ferner", ergibt sich der eine oder andere Sinn. Gut gebaut und klar ausgedrückt ist er jedenfalls nicht. Sprenger wägt die Gründe für und wider sorgfältig ab; ich für meine Person muß gestehen, daß ich mich entgegengesetzt meiner früheren Anschauung[1]) jetzt infolge seiner Ausführungen mehr auf die Seite neige, welche in dem § 2 keine neue Schranke der Bekenntnisautorität aufgerichtet findet. Das wäre auch, wenn wirklich die obige

[1]) Vgl. des Verfassers Aufsatz „Ueber unsern Bekenntnisstand" in Jahrg. 1893, Nr. 9. 10. 11 des von Kneucker herausgegebenen „Evang.-protestantischen Kirchenblattes" S. 78 f.

Digitized by Google

Deutung der KRJ. gegen Hundeshagen die richtige ist, kaum möglich gewesen, sofern ja schon dort die Bekenntnisautorität beseitigt war. Ja, man kann Sprenger (S. 17) zustimmen, daß der Paragraph, formell wenigstens, eine etwas positivere Stellung zu den Symbolen einnimmt als die KRJ. Er nennt sie wenigstens und schreibt ihnen eine gewisse Bedeutung für den Protestantismus zu. Freilich Lehrautorität haben sie auch nach ihm in keiner Weise.

Umgekehrt freilich wird durch diesen Paragraphen ihnen allerdings eine solche wenigstens in gewissem Maße zugesprochen, wenn man einerseits durch das „insofern und insoweit" keine neue Beschränkung eintreten läßt, aber dabei andrerseits die Anschauung Hundeshagen's inbetreff der KRJ. beibehält. Dann verleiht der Paragraph den Bekenntnisschriften die Lehrautorität auch weiter, die sie bisher schon nach der KRJ. besessen haben sollen. Hundeshagen hat in dem oben angeführten Buch sowie in einer Streitschrift gegen Karl Zittel (Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse 1855) einen recht bedeutenden gelehrten Apparat aufgeboten, um diese „positive" Auslegung des wichtigen Paragraphen als die allein mögliche zu begründen. So wenig mir auch bisher das Resultat dieser gelehrten, namentlich mit historischen Gründen operirenden Untersuchung mit dem natürlichen Sinn des Paragraphen übereinzustimmen schien, ich konnte ihm doch nichts als sozusagen meinen exegetischen Instinct entgegensetzen, der mir sagte, so könne der Sinn nicht aufgefaßt werden. Daß ich mich hierin nicht getäuscht habe, ist zu meiner Freude jetzt durch Sprenger tatsächlich bewiesen worden. Während nämlich Hundeshagen sich für seine „positive" Auffassung vornehmlich auf die Positivität der bei der Unionssynode von 1821 an hervorragender Stelle mitbeteiligten Heidelberger Professoren F. H. Chr. Schwarz und Daub stützte, als welche unmöglich zugelassen haben würden, daß den Bekenntnissen alle normative Autorität entzogen werde, veröffentlicht Sprenger erstmals ein in andrer Sache ergangenes Gutachten derselben Professoren von 1824, worin sie (S. 22) unter anderm aussprechen: „Auf jeden Fall würde ein symbolisches Buch in dem Sinne, in welchem es eine gesetzliche Vorschrift für die Lehrvorträge der Kirchen- und Schullehrer und für das Glaubensbekenntnis der Gemeindeglieder bezeichnet, mit dem § 2 der Unionsurkunde vom Jahre 1821 unvereinbar sein". Waren aber das die auf der rechten Seite der Generalsynode stehenden Männer, so kann jetzt indertat kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß diese den Symbolen keine Lehr- und Bekenntnisautorität hat zusprechen wollen, und die Nennung sowie die Betonung der Symbole in dem § 2 kann, wie Sprenger wiederum gut dartut (S. 23), keine andere Bedeutung haben, als daß dieselben als die „geschichtliche Grundlage der Glaubenslehre" hervorgehoben werden, durch deren Betonung der historische Zusammenhang mit der Vergangenheit der Kirche gewahrt bleiben und zugleich dem damals wieder erwachenden geschichtlichen Verständnis für dieselbe Rechnung getragen werden sollte. „Sachlich also, so lautet das Resultat nach Sprenger's klarer Darlegung (S. 18), stehen Unionsurkunde und KRJ. in der Frage nach der Lehrnorm der Kirche jedenfalls nicht verschieden."

3. Nun tritt aber zur endgültigen Bestimmung des badischen Bekenntnisstandes noch ein neues Moment hinzu, nämlich jene auf den § 2 der Unionsurkunde sich beziehende Erläuterung der Generalsynode von 1855, von der ich ausgegangen bin. Daß Sprenger auch auf diese seine Untersuchung ausdehnt, ist ein weiterer Vorzug seiner Schrift. Sofern diese Erläuterung vonseiten des damaligen Ullmann'schen Kirchenregimentes als eine „den § 2 vollgültig ersetzende Bestimmung" gemeint war, wurde ihr

Digitized by Google

schon von der Mehrheit der damit betrauten Commission (zu der Rothe und Hundeshagen gehörten) heftiger Widerspruch entgegengesetzt. Diese bestritt nämlich die Competenz der Synode zur Abänderung der Unionsurkunde und fühlte sich zugleich beruhigt in derjenigen Auffassung des § 2, welche oben als die Hundeshagen'sche dargelegt worden ist. So mußte man, da der Widerstand nicht zu brechen war, darauf verzichten und an die Spitze der Erläuterung den weit harmloseren Satz stellen: „Zur Beseitigung der über den Sinn des § 2 der Unionsurkunde entstandenen Zweifel und der daraus entsprungenen Misdeutungen beschließt die Generalsynode". Damit schien das Ganze auf eine bloße Auslegung des Paragraphen hinauszulaufen, von der er selbst nicht berührt wurde, und die Commissionsmehrheit hat es auch so aufgefaßt. Allein Sprenger behauptet nun (S. 30), daß diese Interpretation, da sie die höchste Sanction unter dem 14. Januar 1856 erhalten hat, auch als authentische, „d. h. als eine solche aufgefaßt werden muß, die auch abgesehen davon, ob sie den Sinn des Paragraphen wirklich trifft, gesetzliche Gültigkeit hat" (S. 29). Somit läge indertat hier eine materielle Weiterbildung des Bekenntnisstandes vor.

Welcher Art ist diese? Die Erläuterung spricht zunächst aus, daß die badische Kirche sich auf die h. Schrift als die alleinige Quelle und oberste Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens gründe: hiermit ist nichts neues gesagt. Allein wenn nun fortgefahren wird: die Kirche „hält unter voller Anerkennung ihrer Geltung fest an den Bekenntnissen, welche sie ihrer Vereinigung zugrunde gelegt hat", und als solche die schon in der Unionsurkunde genannten evangelischen Symbole aufgeführt werden und zwar „in ihrer übereinstimmenden Bezeugung der Grundlehren heiliger Schrift und des in den allgemeinen Bekenntnissen der ganzen Christenheit ausgesprochenen Glaubens", so fragt es sich, ob damit nun eine Wandlung des bisher dargestellten Bekenntnisstandes eingetreten ist. Daß die Oberkirchenbehörde eine solche bezweckte, steht außer Zweifel; der zuletzt angeführte Satz zeigt ohnedem deutlich genug den Standpunkt der sog. Consensusunion (Sprenger S. 31 und S. 4—6), welcher sicher der Unionsurkunde gegenüber ein Novum bedeutet. Sprenger ist jedoch der Ansicht, daß eine sachliche Neuerung in diesem Satze ebenfalls nicht vorliege. Er findet, daß 1) die „volle Anerkennung" der Geltung der Symbole schon in der Unionsurkunde ebenso ausgesprochen sei (vgl. oben S. 196), daß 2) die „übereinstimmende Bezeugung der Grundlehren heiliger Schrift" durch die Symbole wol auch dem Sinne jener Urkunde entspreche, daß 3) die ökumenischen Symbole ebenfalls nichts Neues hereinbringen, da sie ja „mindestens durch die Schmalkaldischen Artikel gesichert" seien, die doch auch schon zu den von der Unionsurkunde anerkannten Symbolen gehören, daß 4) endlich das „bisher" den Symbolen zuerkannte normative Ansehen deshalb keine Aenderung erleide, weil die Erläuterung sich darüber garnicht ausspreche, alles von ihr nicht Berührte aber, da sie eben nur eine Erläuterung, kein Ersatz des Paragraphen ist, unverändert bestehen bleibe. Zudem werde durch einen der Oberkirchenbehörde seitens der Commissionsmehrheit damals noch aufgenötigten Zusatz, der „das Recht des freien Gebrauchs der h. Schrift sowie der im h. Geist gewissenhaft zu übenden Erforschung derselben" anerkennt, ja sogar die letztere allen Gliedern und besonders den Dienern derselben zur Pflicht macht, selbst nach der Meinung der Kirchenbehörde von 1855 (S. 32) die mit Worten anerkannte Geltung der Bekenntnisse indertat wieder aufgehoben. Ich zweifle sehr, ob Sprenger mit dieser Auslegung der Sache allgemeinen und unbedingten Beifall finden wird. Insbesondere der 4. Punkt, auf den doch sichtlich alles ankommt, scheint mir recht künstlich. Sollte er

Digitized by Google

zurechtbestehen, so müßte der Satz doch von der vollen bisherigen Anerkennung statt blos von der „vollen Anerkennung" der Geltung der Bekenntnisse reden. Das scheint denn auch die Meinung der späteren Generalsynoden von 1861 und 1867 gewesen zu sein. Von diesen glaubte die erste Verwahrung dagegen einlegen zu müssen, daß nicht jene Erläuterung von 1855 dazu angewendet werde, die Gleichberechtigung derjenigen Kirchenglieder in Zweifel zu ziehen, welche den theologischen Standpunkt der herkömmlichen Bekenntnisse nicht durchweg teilen (Sprenger S. 34), und die zweite vollends sprach anläßlich des Schenkelstreites ihre Ueberzeugung dahin aus, daß „die bisherige Geltung" der in der Unionsurkunde genannten Symbole, „soweit in denselben die reine Grundlage des evangelischen Protestantismus und die Grundsätze des evangelisch-protestantischen Glaubens enthalten sind", nach wie vor feststehe, sie betonte nochmals das Recht freier, wissenschaftlich-kritischer Schriftforschung „sowie der freien Aeußerung jeder evangelischen Gesinnung, die sich unter den Herrn Jesus Christus stellt und auf seinem Evangelium ruht", und forderte von dem Kirchenregiment den Schutz dieses Rechtes und der Gleichberechtigung der von ihm Gebrauch machenden Diener der Kirche mit den symbolgläubigen. So gewiß Sprenger recht hat, zu sagen (S. 35): „das ist imgrunde nur eine Wiederholung der bereits in der KRJ. ausgesprochenen Grundsätze", so gewiß scheint mir diese Wiederholung durch die sicher nicht unbegründete Besorgnis veranlaßt zu sein, daß diese Grundsätze eben in der Erläuterung von 1855 verlassen oder mindestens nicht unzweideutig zum Ausdruck gekommen seien.

Ich finde, die Erläuterung von 1855 bildet doch den bisherigen Bekenntnisstand um, und die Erklärungen von 1861 und 1867 stehen zwar im Einklang mit der Unionsurkunde und KRJ., aber ebendeshalb nicht im Einklang mit jener Erläuterung.

Ist dadurch nun aber unsere badische Union zu einer „Consensus-" oder „positiven" Union umgestaltet worden? Dieser Schluß schiene mir doch unberechtigt. Die Beschlüsse von 1861 und 1867 haben allerdings nicht wie der von 1855 die höchste Sanction gefunden, allein, wie nachträglich von der Oberkirchenbehörde selbst erklärt worden ist[1]), lediglich deshalb nicht, weil man bei der vollkommenen Uebereinstimmung der Behörde mit der Synode nicht für nötig erachtet hatte, eine solche herbeizuführen. Diese Beschlüsse können doch auch kirchenrechtlich nicht ohne alle Bedeutung sein trotz des Mangels der höchsten Sanction. Umgekehrt kann in jener Erläuterung von 1855 eine wirkliche Aenderung des Bekenntnisstandes trotz der Sanction nicht erblickt werden, da eine solche geradezu die Aufhebung der Unionsurkunde und damit die Umstürzung des ganzen Kirchenbestandes bedeuten würde, wozu keine Synode befugt sein kann. Ich ziehe daher, statt der Sprenger'schen Deutung, auch jetzt noch vor[2]), die Erläuterung von 1855 einer-, die Beschlüsse von 1861 und 1867 andrerseits für zwei immerhin mögliche, aber divergirende Auslegungen des durch die Unionsurkunde ein für allemal feststehenden Bekenntnisstandes anzusehen, von denen die eine zwar 1855 sich zu officieller Geltung zu bringen wußte, ohne sich aber als alleinberechtigt behaupten zu können. Zum mindesten ist der Beschluß von 1867 für die Lehrordnung maßgebend. Denn, wie Sprenger endlich noch gut nachweist, eine neue Lehrordnung ist zwar von der 1855er Synode in

---

[1]) siehe den Wortlaut bei Karl Zittel, Der Sonntagabend, herausg. von Emil Zittel, II Bd. (Berlin 1893) S. 477.

[2]) So schon in meinem oben angeführten Aufsatz S. 82 und 83.

Digitized by Google

einem zweiten Beschluß dem Oberkirchenrat anheimgegeben, aber niemals erlassen und durch die Beschlüsse von 1861 und 1867 einstweilen unmöglich gemacht worden. Insofern liegt sicher die Bedeutung dieser Beschlüsse „darin, daß durch sie die KRJ. in ihrer Geltung als Lehrordnung, in der dieselbe durch den zweiten Beschluß der Generalsynode von 1855 gefährdet war, wieder gesichert worden ist" (S. 35).

4. Aber nun, wenn diese Bestimmungen angewendet werden, was ist die Consequenz? Dies führt uns zu der Kneucker'schen Schrift. Denn ich glaube ihren Sinn richtig zu treffen, wenn ich sage: sie will die Anwendung des dargelegten Bekenntnisstandes in der Richtung machen, daß sich als Consequenz „die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit" ergibt. Zu ihrer unparteiischen Würdigung muß man durchaus im Auge behalten, daß es eine Streitschrift ist[1]). Nicht ruhige Darlegung eines gegebenen Tatbestandes, sondern heftige Verfechtung eines in Anspruch genommenen, aber von conservativer Seite dauernd bestrittenen Existenzrechtes haben wir zu erwarten. Man kann von vornherein fragen, ob nicht jenes das würdigere und zugleich eindrucksvollere Verfahren gewesen wäre. Man hätte ja wol die Folgerichtigkeit der erwähnten Consequenz aufgrund des dargelegten Bekenntnisstandes anerkennen müssen. Ich wenigstens gebe unbedenklich zu, daß der Verfasser mit dieser Consequenz im Rechte ist, daß ein kirchlicher Liberalismus, der — um mit dem Beschlusse der 1867er Synode zu reden — „sich unter den Herrn Jesus Christus stellt und auf seinem Evangelium ruht" (und keins von beiden wird man der Kneucker'schen Position absprechen können), in der badischen Landeskirche gleiche Berechtigung wie „die kirchliche Rechtgläubigkeit" hat. Aber, ganz abgesehen von dem Temperament, welches in solchen Dingen doch auch ein Wort mitspricht, wer will es einem Manne, der, als Redacteur eines Kirchenblattes zu dem harten Lose, Kirchenzeitungen regelmäßig zu lesen, verurteilt, sich und seine Gesinnungsgenossen jahraus jahrein als Irrgläubige, Gemeindeverführer und in der Kirche Unberechtigte bezeichnet sieht — verdenken, wenn er statt zu einer objectiven Darlegung vielmehr zu einer scharfen Streitschrift die Feder ansetzt? Die Angriffe der conservativen Presse gegen die „kirchlich Liberalen" waren indertat in der letzten Zeit außerordentlich scharf, bissig, verletzend, ja ehrenrührig. Das kann Niemand leugnen, der die badischen Verhältnisse beobachtet. Kneucker stand und steht an exponirter Stelle, von wenigen nur unterstützt. Denn überall, oben und unten, liebt man den Frieden. Er hielt den Kampf für notwendig, und er war es auch; er hielt ihn für berechtigt aufgrund unseres Bekenntnisstandes, und das war er ebenfalls. Man kann und wird die Heftigkeit nicht billigen, mit der er ihn führt, aber den Mut und die Ueberzeugungstreue anerkennen müssen, die er dabei — in bemerkenswertem Unterschied von so viel schwachen Seelen — an den Tag legt.

Von der Art seiner Anwendung nur ein Beispiel (S. 34). Die Gottheit Christi (im kirchlichen Sinne) stammt nicht aus der h. Schrift, sie ist mit dem natürlichen Sinn der Bibel unvereinbarlich, nicht schriftgemäß, vielmehr ein katholisches Dogma, ein Menschenwahn, der aus der Glaubenslehre der evang. Kirche, sofern sich diese lediglich auf die Bibel stützt, „auszumustern" ist. Oder (S. 37): da die KRJ. die Wahl läßt zwischen verschiedenen in der Bibel dargebotenen Vorstellungsarten, so wählen wir Kirchlich-Liberalen inbetreff der Gottessohnschaft Jesu statt der metaphysischen oder physischen die religiös-sittliche oder wahrhaft menschliche, weil sie nicht nur die am sichersten

[1]) Vgl. die Anzeige des Herausgebers dieser Monatshefte S. 120.

Digitized by Google

bezeugte, sondern vor allem auch, durch die bei ihr allein ermöglichte Vorbildlichkeit Jesu, practisch fruchtbarste ist.

Gegen solche Schlußfolgerungen wird man aufgrund des Bekenntnisstandes rechtliche Einwendungen nicht wol machen können, wol aber wie mir scheint theologische. Oder lehrt nicht die Theologie, daß die Lehre von der Gottheit Christi ebenfalls aus der Bibel erwachsen ist und sich auf sie stützt, so gut wie etwa sagen wir einmal die socinianische? Für jene liegt sicher im Johannesevangelium, auch in den paulinischen Briefen, ja sogar in manchen synoptischen Stellen der Keim vor, obwol natürlich zuzugeben ist, daß sie selbst in der Bibel nicht vorgetragen wird. Sie deshalb als „ein von der heiligen Schrift, von der gesunden menschlichen Vernunft und von aller Psychologie verlassenes und verleugnetes, vonhause aus katholisches Menschenfündlein" zu bezeichnen (S. 18), ist viel zu scharf, ist theologisch ungerecht. Auch in diesem Dogma lehrt eine vernünftige Theologie religiöse Gedanken erkennen, welche nicht allein biblisch, sondern auch (vom Standpunkt einer christlichen Dogmatik aus) vernünftig, wertvoll, ja unveräußerlich genannt werden müssen. Auch Kneucker weiß das natürlich, ja er deutet es S. 42 sogar selbst an. Warum aber dann diese Schärfe gegenüber einem Dogma, welches doch unleugbar für unzählig Viele die Stütze bildet, ohne die ihr Glaube an einen Erlöser zusammenbrechen würde? Ist in Christus ein solcher wirklich erschienen, so ragt seine Gestalt jedenfalls in irgendwie einzigartiger (man denke nur an die Sündlosigkeit) und deshalb wunderbarer Weise über das Niveau alles sonstig Menschlichen hinaus. Warum also hier von einem Menschenfündlein reden gegenüber einer Anschauung, welche doch als ein, freilich in der kirchlichen Form heute nicht mehr haltbarer Ausdruck dieser religiösen Gewißheit und biblischen Wahrheit gewürdigt werden muß?

Der Grund, daß Kneucker das übersieht, liegt lediglich darin, daß diese Lehre von gegnerischer Seite als Schibboleth und als richterlicher Maßstab für Berechtigung und Nichtberechtigung unserer landeskirchlichen Parteien und Richtungen aufgestellt wird. Statt eines solchen, auf dem Boden des badischen Bekenntnisstandes allerdings unberechtigten Verfahrens sollten die Gegner nun indertat einmal den Nachweis führen, daß und wie die Gottheit Christi im N. Testament begründet und in welcher Weise sie mit andersgerichteten Aussprüchen der Schrift über Christus vereinbar ist. Die ruhige, nicht aggressive Darlegung dessen wäre ihrerseits ein, wie mir scheint, notwendiges Werk des Friedens.

Dann würde auch der von Kneucker immer wiederholte Vorwurf hinfällig werden, das sei ein „katholisches" Dogma. Ich muß sagen, wenn wir Alles entfernen wollten aus der evangelischen Kirche, was katholisch d. h. im Laufe der Kirchengeschichte erst erwachsen ist, um zurückzukehren zu dem rein Biblischen, wie wir es verstehen, es würde nicht viel übrig bleiben. Auch vieles Katholische ist in der Bibel begründet, das kann Niemand leugnen; und andrerseits, stehen denn die kirchlich Liberalen ihrerseits auf absolut biblischem Standpunkt? Denken sie rein biblisch nicht blos über Christus, sondern auch über Gott und Welt und Mensch und Sünde und Teufel und Wiederkunft und Weltende? Man täusche sich da doch nicht: unsere religiösen Ansichten, auch die der Liberalen, sind vielfach bei weitem nicht so biblisch, als wir in der Hitze des Gefechts gegen katholisches Wesen oft selbst glauben. Und schließlich: ist das „Dogma vom Neuen Testament", ist die Canonisirung der Bibel nicht ebenfalls etwas Katholisches? Deshalb sollte man mit dem Vorwurf „katholisch" recht vorsichtig umgehen; die Sache liegt nicht

Digitized by Google

so einfach. — Freilich sollte man dafür auch von conservativer Seite endlich aufhören, die Ausstoßung oder den Austritt der Kirchlich-Liberalen zu fordern, namentlich bei einem Bekenntnisstand, wie der badische ist. Ein Zusammenbleiben und -Wirken beider Parteien ist möglich, ebenso gegenseitige Anerkennung der Gleichberechtigung, das Beispiel der Schweiz beweist es. So sollte man von beiden Seiten darauf, statt auf Scheidung hinarbeiten. Kneucker druckt (S. 59 f.) beherzigenswerte Zeugnisse von kirchlich conservativen Männern für solche gegenseitige Anerkennung ab; möchten sie von den jetzigen Parteiführern beherzigt werden! Ja, seine ganze Schrift läuft schließlich (S. 61 f.) auf das Anerbieten friedlicher Gemeinschaft hinaus, an Alle gerichtet, die „guten Willens sind und die Landeskirche höher stellen als eine einzelne Partei". Möge dies Friedenswort des streitbaren Mannes nicht überhört werden in dem Kampfesgewühl, welches sich bereits auch um diese seine letzte Kundgebung zu erheben beginnt und, wenn mich meine Ahnung nicht trügt, noch weittragende Folgen nach sich ziehen wird.

Er selbst also zieht jedenfalls die Consequenz aus dem badischen Bekenntnisstande nicht, daß die Landeskirche bei der Freiheit desselben nicht bestehen könne sondern zerfallen, sich zersetzen müsse. Andere werden geneigt sein, sie zu ziehen, und haben sie schon gezogen. Mir scheint doch mit Unrecht. Denn Zweierlei haben wir jedenfalls in Baden noch, was diese Zersetzung in erster Linie verhüten kann: eine Theologie, die zwar frei, aber kirchlich gesinnt und deshalb sorgfältig darauf bedacht ist, die Resultate freier theologischer Wissenschaft in die kirchliche Praxis auf eine besonnene Weise überzuleiten; und ferner ein weitsichtiges und weitherziges Kirchenregiment, welches über den Parteien stehend in gerechter und aufrichtiger Handhabung des Bekenntnisstandes und der Lehrordnung treu den Interessen der Landeskirche dient.

Kommt zu diesen beiden noch — was allerdings das Wichtigste sein dürfte — der gute Wille auf beiden Seiten, den Frieden zu halten, persönliche Verunglimpfungen und Streitereien zu lassen, die theologischen und kirchenpolitischen Controversen in sachlicher Weise auszutragen, sich gegenseitig anzuerkennen und miteinander ehrlich zu arbeiten an der Förderung des „practischen Christentums", so wird die badische Landeskirche, wie sie jetzt bald ein Jahrhundert mit ihrem Bekenntnisstand gedauert hat, noch manches weitere bestehen bleiben können, ein lautredendes Zeugnis davon, daß auch die religiösen Dinge im Frieden und in der Freiheit am besten gedeihen.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Zu Goethe's Christentum.

Von

Conf.-Rat **D. Rudolf Ehlers** in Frankfurt a. M.

Wer von dem Christentum des größten unter den deutschen Dichtern, der noch auf viele Jahrhunderte hinaus bestimmend einwirken wird auf die geistige Entwickelung nicht blos unseres Volkes, sondern der gesamten Culturwelt — wer von Goethe's Christentum redet, muß die Frage gewärtigen: Aber ist denn Goethe ein Christ gewesen? hat er nur ein Christ sein wollen? Und wenn er es gewesen, kann denn sein Christentum als vorbildlich angesehen werden? ist es der Mühe wert, sich eingehend damit zu beschäftigen?

Von zwei Seiten hören wir auf diese Fragen mit einem entschiedenen Nein antworten. Einmal vonseiten derer, die sich für die Gebildeten und Wissenden halten. Sie dünken sich selbst über das Christentum hinaus. Was ist ihnen Kirche, Bibel, Cultus, Dogma, das eigentümliche Ringen um die gesellschaftliche Zusammenfassung und Ordnung des religiösen Lebens in bestimmter confessionell-kirchlicher Erscheinung! Selbst die christliche Ethik haben sie überflügelt. Sie berufen sich gern auf Goethe, um ihre Unkirchlichkeit zu erklären; er habe sie aus den Niederungen des kirchlichen Lebens auf Höhen geführt, von wo aus man allerdings nicht in den offenen Himmel sehen könne, dafür sei der Blick über die Reiche dieser Welt umso freier und weiter.

Ebenso sprechen auch die, die auf Religion halten und in der kirchlichen Gemeinschaft die Beziehungen des Herzens zu Gott zu pflegen gewohnt sind und in ihr den Halt ihres Lebens suchen und finden, unserm großen Dichter das Christentum ab. Ist er jenen viel zu hoch stehend, viel zu gut, als daß sie zugeben könnten, er sei ein Christ gewesen, so urteilen diese, er sei für einen Christen längst nicht gut genug. Er möge ein hochbegabter Dichter, ein ausgezeichneter Naturforscher, ein trefflicher Verwaltungsmann, ein hervorragender Theaterdirector gewesen sein, ein Mann von umfassendem Wissen und seltenem Können, vielleicht auch nach einigen Beziehungen ein edler Mensch — aber ein Christ? Nimmermehr! Er habe zu den Weisen und Klugen gehört, deren Sinne der Gott dieser Welt verblendet, aber gewiß nicht zu den Unmündigen, denen der Vater „solches", das Geheimnis des Himmelreiches, offenbart. Goethe habe auch

Digitized by Google

selbst gar nicht ein Christ sein wollen; er habe sich geflissentlich einen decidirten Nichtchristen genannt; er sei ein eingefleischter Egoist gewesen — und wenn es zum Christsein gehöre, daß man Angst habe in dieser Welt, so könne er nicht zu den Christen gezählt werden, denn er sei einer der glücklichsten Menschen gewesen, die je auf Erden gelebt; ein bevorzugtes Weltkind, das im Sonnenschein des Glückes einen fröhlichen Tag auf Erden lebte, die Blumen pflückte, die ihn an seinem Lebenswege grüßten, und immer nur bedacht auf sein Behagen, sich frei zu erhalten wußte von Sorge, Schmerz und Herzeleid. Sie haben niemals bedacht, was der betagte Greis im Rückblick auf sein Leben und im Anklang an das alte Psalmwort (1824) gesagt hat: „Imgrunde ist mein Leben nichts als Mühe und Arbeit gewesen und ich kann wol sagen, daß ich in meinen fünf und siebenzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steins, der immer von neuem gehoben sein wollte. — — Der Ansprüche an meine Tätigkeit, sowol von außen als innen, waren zu viele."

Wenn die katholische Kirche die Kirche und ihr Christentum das Christentum wäre, so hätten sie Recht, die Goethe als einen Heiden, wenigstens als einen Nichtchristen ausschließen wollen. In der alleinseligmachenden Kirche fände er keinen Raum und in ihrem Gericht keine Gnade; wie wir alle nicht, die wir uns nicht blindlings ihren Lehren, Satzungen und Sitten und ihrem unfehlbaren heiligen Vater unterwerfen. — Ebenso, eine evangelische Kirche, welche ihre Lehre für die vollkommene, reine, unverbesserliche hält; welche Herzensfrömmigkeit und Lippenbekenntnis, lebendigen Glauben und totes Dogma vereinerleit, welche das Heil abhängig macht von der Annahme einer bestimmten Lehre, die Kirche der Rechtgläubigkeit, oder wie sie sich heute gern nennt, der Positivität — die kann Goethe nicht als Christen gelten lassen, für sie ist die Frage, ob er ein Christ gewesen, von vornherein verneint.

Ist Goethe Christ gewesen, und von welcher Art und welchem Wert war seine christliche Frömmigkeit? Die Frage kann sich ernstlich nur dem stellen, der da weiß, daß dieselbe Frömmigkeit, dieselbe Gotteskindschaft sich in sehr verschiedenen Erscheinungsformen offenbart, daß es nichts veränderlicheres auf der Erde gibt, als das Christentum; daß diese Formen bei gleicher Kraft des Glaubens wechseln je nach der Verschiedenheit der Individuen und ihrer Begabung, je nach Geschlecht, Zeit, Weltkenntnis und Lebensauffassung; daß auch die sämtlichen in Lehre, Cultus und Verfassung von einander verschiedenen Confessionskirchen nur Versuche sind, christlichen Glauben und christliches Leben zu erhalten und zu gestalten — irdene Gefäße, die den himmlischen Schatz bergen und hüten, und daß es nicht darauf ankommt, das Gefäß zu erhalten, sondern den Schatz sich anzueignen. Die Kirchen blühen auf und blühen ab; keine ist unfehlbar; keine hat die Verheißung ewiger Dauer. Die bleibende Gemeinde Christi wächst unsichtbar aus allen Confessionskirchen hervor. Die äußerlich organisirte Kirche kann diesem Reiche des Geistes ebenso wol zur Hemmung wie zur Förderung dienen; man kann sehr kirchlich und doch vom Evangelium kaum berührt sein; und man könnte unkirchlich und doch durchdrungen sein von der Kraft des Evangeliums. Den heiligen Geist hat, wer Jesus

Digitized by Google

seinen Herrn heißt; wer da glaubt und bekennt, daß Jesus der Christ sei, nicht blos der Propheten einer — der ist aus Gott geboren; seine Jünger erkennt der Meister daran, daß sie Liebe unter einander haben.

Was Goethe anlangt — und was wir jetzt von ihm aussprechen, das gilt von jedem selbständig ringenden, eigenartig wachsenden Menschen, gilt von unseren Dichtern, Schriftstellern, Naturforschern, Philosophen, Historikern auch, insonderheit von Schiller, Herder, Lessing und nicht minder von Bismarck, Moltke, Humboldt, Ritter, von all den Männern des Gedankens und der Tat, denen das deutsche Volk und die gesamte heutige Culturwelt einen großen Teil ihres besten Besitzes dankt — also, was Goethe anlangt, so hat sich sein Christentum ganz eigentümlich gebildet und ausgestaltet. Er hat aus der Quelle geschöpft, selbst gedacht und geforscht, geprüft, sich angeeignet, was zu ihm paßte, und was mit seinem innersten Wesen, mit seinem Wahrheitssinn nicht oder noch nicht harmonirte, dahintengelassen, wenn es sein mußte, abgestoßen; er hat wie alle selbständigen Geister den Vorzug, eigene Gedanken zu haben, Menschen und Verhältnisse, die Welt und Gott mit eigenen Augen zu sehen und ganz eigenartig zu empfinden. Wir sollen alle zu solcher Selbständigkeit herangebildet, erzogen werden; wenigstens sofern wir evangelische Christen, Protestanten sein sollen und wollen. Schablonenchristentum, Christentum, das am Buchstaben hängt und sich hier von einer bestimmten Cultusform, dort von einer hergebrachten Lehrformel und zu anderer Zeit von einer überlieferten Gemeindeordnung abhängig macht und damit identificirt, das ist ein sehr unvollkommenes Christentum, im besten Falle nur der erste Anfang persönlichen Christenglaubens, lebendiger Christenfrömmigkeit. Jeder Christ hat die Verheißung, daß er originell werden soll und sich originell äußern darf; was aus seinem inneren Leben hervorsprudelt, soll nicht zusammengelaufenes, abgestandenes Brunnenwasser, sondern frisches klares lebendiges Quellwasser sein. Die meisten stehen noch in den ersten Anfängen; sie haben kaum eigene Gedanken und eigene Empfindungen; sie sind fast beständig hypnotisirt; sie denken lediglich mit den Gedanken Anderer und sind bemüht, auch wie diese zu empfinden, sie folgen der Autorität und sind nur frei in blindem Gehorsam.

Bei dem Dichter kommt ein anderes hinzu. Er lebt nicht blos sein ganz eigenartiges Leben, sondern was er innerlich erlebt, das spricht er auch aus; seine Schriften, seine Gedichte, seine Dramen, seine Briefe werden unwillkürlich zu Bekenntnissen; sie sind wie eine Beichte in künstlerischer Verklärung. Ist der Dichter nun ein Werdender — und das kann ihm doch nicht zum Vorwurf gereichen, fertige Menschen sind die schlimmsten, unnützesten, die es geben kann — so wird sein Bekenntnis immer nur für den Zeitpunkt Gültigkeit haben, in welchem er es ausgesprochen hat, und nur verständlich sein aus den Einwirkungen, die fördernd oder hemmend, vielleicht gegensätzlich auf ihn wirkten. Es würde sehr verkehrt sein, wenn man den großen Dichter nach gelegentlichen Aeußerungen bemessen wollte; oder gar wenn man als seine Ueberzeugung urgiren wollte, was er die eine oder die andere Persönlichkeit sagen läßt, die er schafft. Z. B. wenn Goethe sich einen decidirten Nichtchristen nennt, so kann das nur richtig beur-

Digitized by Google

teilen, wer da weiß, in welchem Zusammenhange das Wort steht und daß es der Dichter (1782) Lavater gegenüber geäußert hat, der sich selbst als den Christen zu geben pflegte. Umgekehrt, wenn Goethe ein anderes mal (1830) zu Kanzler Müller gesagt hat: „Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder wissen es auch nicht. Wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? ich allein vielleicht, ob Ihr mich gleich für einen Heiden haltet" — so ist auch das nur aus dem Zusammenhang klar, aus dem Gegensatz, welchem das Wort entstammt; er war sich bewußt, daß wahres Christentum mehr ist als bloße Kirchlichkeit, daß es seine Stätte hat in den Tiefen der Menschenbrust als ein Geheimnis zwischen Gott und Mensch.

Wie, wenn man lesen und hören könnte, was wir kleinen, gewöhnlichen Leute über die höchsten Fragen des Menschenherzens trotzig bald und bald verzagt, begeistert, glaubensvoll und wieder nüchtern, skeptisch gedacht und geredet haben — was würde man über uns urteilen!

Schließlich haben doch die selbständigen Geister, die furchtlos forschten und das Geheimnis ihres Herzens offenbarten, selbst wenn sie unkirchlich waren und um ihres „Unglaubens" willen in den Bann getan wurden, dem Evangelium und seiner Einpflanzung in die Menschheit mehr gedient, als diejenigen, die blos ihren Katechismus auswendig gelernt und nicht gewagt haben, aus eigner Vernunft über religiöse Fragen nachzudenken, die nicht „Rechtgläubigen" oder nicht „Positiven" aber frischweg verdammen. Wenn auch verketzert und gebannt, gehen jene selbständigen Geister durchaus in den Fußtapfen der Reformatoren. Die haben Allen zur Pflicht gemacht, was sie für sich selbst in Anspruch nahmen: die Freiheit der Forschung. Sie sind nicht immer consequent gewesen, die Begründer und Väter der evangelischen Kirche, aber im Princip haben sie doch die Freiheit, deren sie sich selbst bedienten, zum Gemeingut Aller machen wollen. Die Geisteshelden des vorigen Jahrhunderts haben sich und die ihnen nachfolgen befreit von der ganzen kirchlich-dogmatischen Tradition; sie haben sich nicht blos von Päpsten und Concilen emancipirt, sondern auch von den ersten, noch unvollkommenen Versuchen der Reformation, die neu entdeckte christliche Wahrheit zu formuliren, von den Bekenntnisschriften einer Kirchengemeinschaft, welcher nur zu bald von der Begeisterung der reformatorischen Heldenzeit kaum ein Hauch mehr blieb. Sie haben sich ohne menschliche Vermittlung an die Bibel selbst gewandt und was sie mit genialem Sinn erlauschten von dem Geheimnis Gottes und von dem Herrn Jesus Christus, das haben sie auf sich wirken lassen und haben es in ihrer Sprache den Zeitgenossen und den kommenden Generationen gesagt, ganz unbekümmert um die „Glaubenssophisten" (Goethe 1785) in der Theologie und die Fanatiker in der Kirche. Den christlichen Wert dieser Geistesheroen unseres Volkes ohne die einem Goethe so „verdrießliche Anmaßung" annähernd bestimmen, können wir nur dann, wenn wir uns ernstlich Mühe gegeben haben, sie kennen zu lernen, wenn wir ihren Werdegang belauscht und ihre Schriften studirt haben; wenn wir die Einflüsse würdigen, welche auf sie eingewirkt haben, und nicht minder die gegensätzlichen Berührungen, unter welchen sie ihre Ueberzeugung gebildet haben. So gebürt uns auch,

Digitized by Google

wenn wir von Goethe's Christentum reden wollen, daß wir seine Lebensentwicklung teilnahmvoll begleiten; erst eine umfassende Kenntnis berechtigt zu einem abschließenden Urteil und auch das vermöchten wir nur mit aller Reserve abzugeben. Wir müssen Goethe's Kindheit und Knabenzeit schildern, den Jüngling durch seine Sturm- und Drangperiode begleiten; das Weltkind, das doch „auch eine Seite hatte, die nach dem Himmlischen deutete (1774)", mit den nicht immer und nicht durchaus frommen Propheten seines Zeitalters verkehren sehen; seine Tätigkeit am Weimarischen Hof charakterisiren nach ihren verschiedenen Seiten hin; die Reise nach Italien, der Aufenthalt in Rom vermag uns Goethe's confessionelle Antipathien und Sympathien zu erklären; die Freundschaft mit Schiller bezeichnet den Höhepunkt seines Lebens; aus den Gesprächen mit Eckermann leuchtet uns die Altersweisheit des Dichterfürsten entgegen; eine besondere Aufmerksamkeit ist dem Verhältnis Goethe's zur Bibel zu widmen und durch alle Jahrzehnte seines Lebens hindurch ist liebevoll eingehend zu ergründen, wie er in Ehrfurcht vor der „Hoheit und sittlichen Cultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet", einem „Christentum der Gesinnung und Tat (1832)" immer näher zu kommen gestrebt hat. Goethe war kein Heiliger; er selbst hat am wenigsten den Anspruch erhoben, es zu sein. Er war ein Kämpfer, und ist er auch oft unterlegen, so ist er doch immer wieder aufgestanden und hat sich selbst zu besiegen und zu bescheiden gelernt in der Erkenntnis, „daß nicht mein Wille, sondern der einer höhern Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind (1782)", gleich seinem Faust bemüht menschliche Gebrechen zu sühnen in „immer höherer und reinerer Tätigkeit bis ans Ende (1831)" und darum in getroster Hoffnung auf „unser zweites Vaterland (1825)".

Digitized by Google

Erkenntnistheorie und Theologie

von

D. H. Lüdemann,
Professor der Theologie in Bern.

XIV. (Schluß.)

Ein Blick auf die geistige Bewegung unserer Zeit lehrt, daß sich in ihren oberen Strömungen, wo man wirklich unabhängig wissenschaftlich arbeitet, die Rückkehr zu einer idealistisch gearteten philosophischen Weltanschauung vollzieht. Die Zeit, wo der Materialismus als metaphysisch allein berechtigter „Realismus" auftrat und definitiv gemeinte wissenschaftliche Geltung beanspruchte, ist vorüber, selbst für die naturwissenschaftlichen Kreise. Aber vorüber ist auch die Zeit eines auf dem Dualismus von „Natur" und Geist als metaphysisch gleichberechtigter Realitäten fußenden speculativen Einheitsstrebens, welches sich unfähig erwiesen hat, den Widerspruch seiner Prämissen zu überwinden, und die Halbheiten, bei denen es anlangt, zu rechtfertigen. Unter die so gestalteten Weltanschauungen ist zweifellos auch die metaphysische Grundanschauung unserer drei zuletzt maßgebend gewesenen Theologen zu zählen. Sie beruht imgrunde immer noch auf dem Schema der drei cartesianischen Substanzen: Materie, Geist und Gottheit, sei es nun, daß man deren widerspruchslose Einigung als erreichbar betrachtet, wie Biedermann; oder daß man die Metaphysik den Gegensatz der zwei Realitäten Natur und Geist neutralisiren läßt, wie Ritschl; oder daß man sie durch Schlußfolgerungen aus beiden Realitäten zu widerspruchslosen Grenzbegriffen von letzten Realitäten gelangen läßt, wie Lipsius. Die Metaphysik behält so bei allen dreien im wesentlichen die alte dogmatistische Form, und in dieser lassen sie sie stehen. Kant ist für sie nicht dagewesen. Von Biedermann ist dies ohnehin zweifellos; Ritschl und Lipsius aber gelten in weiten Kreisen für Kantianer. Wir haben nachweisen müssen, — und es war wegen des notwendigen Kampfes mit den landläufigen Unklarheiten und Misverständnissen kein leichter Nachweis — daß sie es keineswegs sind. Kant verwarf die alte Metaphysik schlechthin: Ritschl und Lipsius erklären sie nur für eine unzulängliche Erkenntnisart — unzulänglich zumal angesichts der Bedürfnisse der Theologie.

Kant verwarf die alte Metaphysik indem er die Phänomenalität des zeiträumlichen Daseins erwies, und damit zugleich die Unmöglichkeit, aus demselben als Realität Schlüsse zu ziehen, wie jene Metaphysik es tat. Von den genannten drei Theologen folgt ihm hierin keiner. Alle kehren bezüglich des zeiträumlichen Daseins mit unerheblichen Modificationen zur empiristisch-realistischen Erkenntnisweise zurück, und unter dieser schlechterdings unkantischen Voraussetzung ist es, daß sie einerseits die Metaphysik statuiren, andererseits beurteilen: Biedermann ohne aus jener Voraussetzung überhaupt Schwierig-

Digitized by Google

keiten erwachsen zu sehen; Ritschl indem er die Metaphysik mit ihrem Neutralisirungsbestreben gegenüber Natur und Geist für eine oberflächliche Erkenntnisweise erklärt; Lipsius indem er die Metaphysik unfähig findet, bei Näherbestimmung der letzten Realitäten den Gegensatz ihrer Prämissen Natur und Geist widerspruchslos zu überwinden. Dies verschiedene Urteil läßt sie dann als Theologen zur Metaphysik verschieden Stellung nehmen. Biedermann sieht wie in der Metaphysik selbst so auch in ihrer theologischen Verwertung keine Schwierigkeit; Ritschl und Lipsius bilden, um die Theologie den Schwierigkeiten der Metaphysik zu entziehen, eine besondere religiöse oder theologische Erkenntnistheorie aus, und zwar unter Rückgang auf das unmittelbare religiöse oder religiös-sittliche Selbsterleben des Subjects.

Hierin berühren sie sich einerseits mit Kant, andrerseits mit Schleiermacher. Kant vollzog diesen Rückgang nach völliger Verwerfung der Metaphysik in der Kritik der practischen Vernunft. Aber er verzichtete dabei auf „Weltanschauung". Von den Theologen tut das keiner, weder Schleiermacher noch die Neueren; sie können es gar nicht, das religiöse Bewußtsein läßt es nicht zu. Eben deshalb sind sie unfähig der Metaphysik zu entrinnen — und nunmehr kommt sehr viel darauf an, in welcher Form sie sie anerkennen und besitzen. Da dies bei ihnen allen die Form der alten Metaphysik mit der Grundlage eines objectiv-realen Dualismus ist, so kehren innerhalb ihrer Theologie die von Kant nachgewiesenen Schwierigkeiten derselben zurück. Sie werden entweder gar nicht, oder nur in gewaltsamer und unwissenschaftlicher Weise ferngehalten. Ersteres ist bei Schleiermacher, Biedermann, Lipsius, letzteres bei Ritschl der Fall.

Schleiermacher's Rückgang auf das Ich als Subject des religiösen Bewußtseins erfolgte zweifellos in der Gefolgschaft Fichte's, wie die Monologe beweisen. Aber wie Fichte, so wurde auch er durch Schelling zur Dualismus-überwindenden Speculation zurückgeführt, zur Suche nach dem unbekannten Dritten, der „Indifferenz des Idealen und Realen", die, weil wir nur den Gegensatz wirklich kennen, uns ewig verschlossen und unbekannt bleiben soll — trotz alles agnostischen Resignirens aber gleichwol in Spinoza's Weise vergegenwärtigt wird. Jener Resignation entsprang die principielle Reducirung der Dogmatik auf bloße „Beschreibung" des christlichen Selbstbewußtseins, — der unwiderstehlich sich eindrängenden spinozistischen Gedankengestaltung die in Wirklichkeit doch wieder metaphysische Ausführung dieser Beschreibung. Der unüberwundene und unüberwindbare Dualismus taucht dabei wieder auf in dem Gegensatz des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins, der die Sünde constituirt und das Object der Erlösung bildet. Sein Wurzeln in dem Gegensatz des Realen und Idealen, der metaphysisch als unvermeidbare, in sich selbst notwendige Differenzirung des Absoluten feststeht, macht diese Erlösung ebenso unmöglich und illusorisch, wie es die Platonische wird durch die Ewigkeit des μὴ ὄν. Wie die Indifferenz jenes Gegensatzes im Absoluten eine für uns schlechthin unvollziehbare Vorstellung bleibt, so bleibt auch die in der Person Christi vollzogene Einigung des höheren und niederen Selbstbewußtseins ein „Wunder", dessen

Digitized by Google

Nachgestaltung wir vergeblich erstreben. Und es hilft einem kritisch gewordenen Geschlecht gegenüber nichts, diese Unmöglichkeiten dadurch verdecken zu wollen, daß man den Rückblick von der Betrachtung und Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins zur metaphysischen Grundanschauung erschwert, beide methodisch von einander trennt, um so die religiöse Erfahrung allein zu Worte kommen zu lassen. Die Einheitlichkeit unseres Bewußtseins verwehrt das, und wir sahen, wie Schleiermacher selbst dies anzuerkennen genötigt war.

Bei Biedermann tritt die aus der dualistischen Grundlage seiner Metaphysik herüberwirkende Schwierigkeit darin zu Tage, daß er als Theologe die Unzuträglichkeiten der „dinglichen" d. h. zeiträumlichen, sinnlichen Vorstellungsweise des Geistigen aufs schwerste empfindet, ohne doch nach seiner Voraussetzung von Raum und Zeit als realen Seinsformen das Unrecht jener Vorstellungsweise irgendwie dartun zu können.

Bei Lipsius erzeugt die Zugrundelegung des realen Dualismus von zeiträumlicher Natur und „transscendentalem Ich" die ganze Theorie von den zwar widerspruchslosen aber leeren Grenzbegriffen der Metaphysik einerseits, den Widersprüchen der näherbestimmten religiösen Aussagen andererseits, und schließlich von der unumgänglichen, aber unausführbaren Pflicht der Dogmatik, diese Widersprüche durch Controllirung an jenen Grenzbegriffen zu begleichen. Lipsius erkennt am unumwundensten die der Theologie aus jenem Dualismus erwachsenden Schwierigkeiten an, von denen die Metaphysik, die selbst ihrer nicht Herr wird, die Theologie am wenigsten zu befreien vermag.

Ritschl endlich hilft sich so, daß er die Leistung, welche nach ihm die Metaphysik vergeblich zu vollbringen trachtet, Natur und Geist richtig zu einander zu stellen, der Religion zuweist, welche die Natur dem Geiste als Mittel unterordnet und aneignet, wobei aber der Widerspruch mit der zugrunde gelegten metaphysischen Gleichschätzung von Natur und Geist als Realität, oder gar als zweier unvereinbarer verschiedener Wirklichkeiten, lediglich verdeckt wird durch das Verbot dieses Verhältnis wissenschaftlich zu erörtern.

Diese Uebersicht stellt zugleich bis zur Evidenz heraus, wo das gemeinsame Gebrechen aller dieser theologischen Gedankengestaltungen zu suchen ist. Alle sind sie in ihrer beherrschenden Tendenz idealistisch, d. h. sie verlangen alle die „Ueberordnung" des Geistes über die Natur. Sie begründen diese Forderung zwar zumeist lediglich durch Rückgang auf unmittelbare Aussagen des religiös-sittlichen Subjects. Aber sie können doch zugleich nicht umhin, auch metaphysisch in irgend einer Form die Berechtigung der Ueberordnung des Geistes hervortreten zu lassen. Bei Schleiermacher ist das sinnliche Selbstbewußtsein zugleich das „niedere"; bei Biedermann ist die „dingliche" Vorstellung dem Geiste durchaus inadäquat; bei Lipsius ist die zeiträumliche Endlichkeit nur „Erscheinung", das religiös-sittliche Ich aber überempirische Realität; bei Ritschl die Natur nur das Reich der wirkenden Ursachen, der Geist allein Zweck. Aber diese unwillkürlich sich hervordrängenden metaphysischen Urteile widerstreiten der überall festgehaltenen Grundlage einer dualistischen Gleichstellung von Natur und Geist als Reali-

Digitized by Google

täten; während ihre verschiedene Schätzung, so berechtigt sie an sich sein mag, sich hier über den Wert eines lediglich subjectiv begründeten Urteils des religiösen Subjects nicht erheben läßt, und die Theologie, wenn sie blos hierauf beruhen soll, zu einer Isolirung von aller Wissenschaft verurteilt, die unaufhebbar und — weil die Religion selbst in ihr Schicksal verwickelnd — unheilvoll sein würde, wenn die zugrunde gelegte metaphysische Anschauungsweise wirklich die richtige wäre.

Sie ist es nicht. Und wie aller Dualismus, so ist auch jede dualistisch fundirte Theologie unhaltbar. Zumal in einer Zeit, welche im Begriff steht, nicht etwa blos den Dualismus des Erfahrungsbereichs „metaphysisch zu überwinden", — sondern ihn überhaupt gar nicht mehr Fuß fassen zu lassen, ihn von vorn herein und für immer zu exstirpiren. Und wie das Mittel, die Theologie gegen die Schwierigkeiten einer dualistischen Metaphysik zu schützen, nämlich eine eigne Erkenntnistheorie für sie zu erdenken, sich als unwirksam erwiesen hat, weil die Metaphysik doch von ihr nicht loszulösen ist, so erweist es sich als überflüssig angesichts einer Metaphysik, von welcher die der Theologie unerträglichen Gefahren überhaupt nicht drohen. Es ist diejenige Metaphysik, zu welcher man heute durch eine vollständige Rückkehr zu Kant's erkenntnistheoretischen Grundlagen den Mut gefunden hat; eine Rückkehr, die wie sie es mußte, Kant selbst berichtigt, weil er aus jenen Grundlagen Consequenzen zog, die mit der alten überhaupt jede Metaphysik verhinderten, statt die richtige zu ermöglichen. Es ist ein metaphysischer Neubau, der die sichersten Garantien bietet gegen den Rückfall in die alten philosophischen Gebrechen des Dualismus, des Materialismus, wie des phantastisch-speculativen Idealismus; und zwar grade deshalb, weil sich diese Philosophie hervorgearbeitet hat aus der exacten Naturwissenschaft selbst. Fuß fassend auf der empirischen Beobachtung der sich uns zunächst darbietenden Tatsachen ist sie durch die am Satz des Widerspruchs vollzogene Kritik der Wahrnehmung zurückgeführt zum wahrnehmenden Subject, hat hier das eigentliche Rätsel des Daseins constatirt, hier aber auch den Schlüssel zu seiner Lösung gefunden. In ganz anderer Weise als einst Fichte ist die Philosophie der naturwissenschaftlichen Schule, eines Lotze, eines Wundt so auf das Ich zurückgegangen; und nicht der erkenntnistheoretische subjective Idealismus mit seinem Umschlagen in absolute Speculation, sondern ein streng kritisch fundamentirter metaphysischer Idealismus ist das Ergebnis eines von dem hellen Punkte des Ich-Bewußtseins aus unternommenen, methodisch von Etappe zu Etappe vordringenden Eroberungszuges in das dunkle Gebiet des transsubjectiven Seins geworden. Nicht absolutes Wissen beansprucht diese Speculation. Sie beansprucht lediglich, eine durch berechtigte Analogie-Schlüsse gewonnene, die gesichertsten Tatsachen, nämlich die Tatsachen unseres innersten Selbsterlebens, erklärende Hypothese zu geben.

War die Theologie schon in Schleiermacher aus Furcht vor der Metaphysik zum Subject als Quellpunkt einer religiösen Weltanschauung zurückgekehrt, so sieht sie sich jetzt einer Metaphysik gegenüber, die denselben Weg einschlägt, um zu einer wissenschaftlich haltbaren Weltanschauung zu gelangen. Ein Grund, Theologie und Metaphysik prin-

Digitized by Google

cipiell getrennte Wege gehen zu lassen, besteht also bei dieser Coincidenz des Ausgangspunktes nicht mehr. Die Theologie ist vielmehr durch die Metaphysik einerseits im allgemeinen gerechtfertigt, wenn sie vom Subject ausgehend, das Recht des Geistes vertrat, andererseits wird sie in den Stand gesetzt, dies ohne unnatürliche Absperrung, ohne Furcht vor Rückkehr dualistischer Schwierigkeiten, und endlich auf weit umfassenderer Basis zu tun als bisher.

Blicke ich nach dieser Constatirung unserer Ergebnisse und der in den letzten drei Capiteln mit Kant geführten Auseinandersetzung auf den Schluß des letzten, Lipsius betreffenden Capitels zurück (s. S. 64f. dieses Jahrgangs), so sind die daselbst noch vertagten Fragen nunmehr erledigt. Nachdem erwiesen ist, daß das mechanische Geschehen in der angeschauten „Natur" nur als Erscheinung betrachtet werden kann, daß in Wirklichkeit nur geistige Causalität existirt und dieser nur eine teleologische Wirkungsweise eignet, so ist sowol die Gefahr einer Collision teleologisch-idealistischer Betrachtungsweise mit mechanistischer Naturerklärung beseitigt, als auch die Verpflichtung, beide zu einer naturgemäß sich als unmöglich erweisenden Vereinigung zu bringen, aufgehoben. Sie sind beide an ihrem Ort ebenso unantastbar berechtigt wie völlig disparat; einfach weil die erstere die Realität selbst, die zweite nur die Erscheinungsweise der Realität in unserer zeiträumlichen Auffassung betrifft.

Nachdem ferner erkannt ist, daß die Kategorien unseres Verstandes nichts anderes sind, als die uns aus Selbsterlebnis gewiß gewordenen grundlegenden Aussagen über die Qualität unseres und alles anderen geistig wirksamen Seins, daß sie daher zur Näherbestimmung dieses Seins rechtmäßig verwendet werden, so besteht eine Notwendigkeit nicht mehr, gegen die Eintragung der blos zeiträumlich depotenzirten Kategorien in die Erörterung des geistigen Seins besondere Vorkehrungen zu treffen. Sie wird von selbst unterbleiben, und so schwierig die Gestaltung unserer Gedanken über die Eigenart geistigen Seins und Wirkens uns beim Absehen von seiner uns vertrauten zeiträumlichen Erscheinung auch fallen mag, so schwierig vollends nach wie vor die Gestaltung des Gottesbegriffs, unter Absehen auch von der endlichen Bedingtheit des Geisteslebens überhaupt sich erweisen mag —, die freie Einsicht in die raumlose und zeitfreie Wirkungsweise unserer eignen endlichen Causalität gibt uns das Recht zu einer erheblich erweiterten Anwendung des Analogieschlusses von uns auf Gott, als sie von dualistischer Metaphysik aus möglich war. Nicht nur eine Fülle jener Widersprüche, wie Biedermann sie an der „dinglichen Vorstellung" wahrnimmt, und Lipsius sie als Hüllen wertvoller religiöser Erfahrungen hochschätzt, wird von selbst wegfallen — auch der Bestand der sogenannten „Bildersprache", wie man jene Widersprüche beschönigend genannt hat, wird sich erheblich reduciren, und jedenfalls ein principiell begründetes Recht in der Dogmatik nicht mehr beanspruchen dürfen, deren wissenschaftliche Qualität dadurch unwiderruflich compromittirt wird.

Was daher jetzt noch aussteht, sind allein die Fragen, wie die Theologie resp. die Dogmatik ihre Sondereexistenz neben einer idealistisch-teleologischen Metaphysik motivirt,

Digitized by Google

und wie ihre Sonderexistenz neben der ihr noch weit näher verwandten Religionsphilosophie sich begreift.

Die erste Frage hat ihre frühere Schärfe und apologetische Gereiztheit für uns verloren; sie ist zu der einfachen Frage nach dem Verhältnis einer angewandten Disciplin zur allgemeinen theoretischen zusammengeschwunden. Daher in wenigen Zügen das Wichtigste. Ist das Selbsterleben des Subjects der Archimedeische Punkt für die Gewinnung einer Gesamtweltanschauung überhaupt, so ist das religiöse Selbsterleben des Subjects so selbstverständlich der Ausgangspunkt für eine religiöse Weltanschauung, daß auch die Metaphysik weder von dieser Seite des Selbsterlebens absehen, noch die daraus folgende Qualität der sich ergebenden Weltanschauung ihrerseits ablehnen kann. Sie hat dazu keinerlei ersichtlichen Grund. Nun aber gehen ihre Verpflichtungen weiter, die der Dogmatik dagegen sind auf den Kreis der religiösen Erfahrungen und die daraus zu ziehenden Consequenzen beschränkt. Das religiöse Selbsterleben des Subjects aber hat einen höchst einfachen, an sich selbst nur metaphysisch qualificirten Grund, der aber freilich durch das sich daran knüpfende hochgradig persönliche Interesse des selbstbewußten Subjectes seinen an sich indifferenten Charakter verliert. Das religiöse Selbsterleben beruht auf der unausweichlichen Wahrnehmung des Subjects von seiner creatürlichen Situation, die ihm auf dem Wege sehr concentrirter Erfahrungen die ganz allgemeingültige Aussage von seiner schlechthinigen Abhängigkeit abnötigt. Das religiöse Bewußtsein ist bei normaler Entwicklung ohne weiteres schon mit der Qualität des Subjects als *selbstbewußter*, seinem eignen Blick aufgeschlossener, *Creatur* gegeben, und die Gottesidee ist das mit Notwendigkeit zu dieser Selbstwahrnehmung sich einstellende Correlat. So weit und vielvermittelt der Weg bis zur Gottesidee für die Metaphysik sein muß, so kurz ist er für die Dogmatik; doch hat auch die Metaphysik unter ihre Instanzen für die Gottesidee dieser religiösen Selbstaussage des Subjectes zweifellos einen erheblichen Rang einzuräumen. Das religiöse Bewußtsein entwickelt sich ferner unter entscheidender Einwirkung der in dem Kreislauf des Selbsterlebens sich geltend machenden vitalen Interessen des Subjects. Unter dieser Einwirkung gestaltet es sich zunächst sinnlich, später sittlich. Als vollendetste Vereinigung des (jüngeren) sittlichen Bewußtseins mit dem (älteren und ursprünglicheren) religiösen liegt das Christentum positiv und historisch vor. Es wird in seiner specifischen Eigenart Gegenstand des Selbsterlebens und kann es werden, weil es, wie einerseits positiv und historisch, so andrerseits der Eigenart des menschlichen Geistes adäquat ist. Eben deshalb ist das christliche Bewußtsein geeignet, innerhalb des menschlichen Selbsterlebens ein besonderer und ganz specifisch fruchtbarer Ausgangspunkt für die Gewinnung einer Weltanschauung zu werden, die, obwol specifisch „christlich", zugleich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit deshalb wird erheben dürfen, weil sie auf einem von der Wissenschaft selbst als legitim anerkannten Wege gewonnen ist, und außerdem im Besitz sehr erheblicher Mittel ist, sich als sachlich berechtigt zur Geltung zu bringen. So gefaßt stellt die „christliche Dogmatik" lediglich einen, den besonderen Interessen der christlichen Gemeinschaft dienenden Ausschnitt aus dem sonstigen

Digitized by Google

allgemein interessirenden Trachten nach Weltanschauung dar, einen Ausschnitt, dem seinen Platz innerhalb der Gesamtwissenschaft einzuräumen, die Cultur-Menschheit umsoweniger wird verweigern dürfen, je mehr sich die Grundlagen der christlichen Weltanschauung als integrirende Bestandteile normalen menschlichen Geisteslebens erweisen lassen, die einerseits an der unmittelbaren Evidenz alles Selbstlebens vollaus teilhaben, andererseits aber, als den höchsten und berechtigtsten Interessen des Subjects entsprechend, diese Evidenz im besondern Grade an sich tragen; doch constituirt das innerhalb des geistigen Gesamtlebens des Subjects keinen Art- sondern nur einen Gradunterschied.

Aus allen diesen Gründen nimmt die christliche Dogmatik nicht aus sachlichen, sondern lediglich aus methodologischen Rücksichten eine Sonderstellung innerhalb der Geisteswissenschaft ein, und wie sich daraus ihre Stellung zur Metaphysik ergibt, so auch diejenige zur Religionsphilosophie.

Die Stellung der Dogmatik zur Religionsphilosophie so zu normiren, wie Lipsius es tut, erscheint mir unmöglich. Nach ihm soll, wie wir sahen, die Religionsphilosophie im wesentlichen ein Ausschnitt der empirischen Psychologie sein, sofern sie die Religion als Datum des empirisch vorliegenden menschlichen Geisteslebens, ihren Ueberzeugungsgehalt mit seinen Quellen in den „practischen Nötigungen" des Subjectes gleichfalls nur als ein empirisch (daher nur als psychische Erscheinung) gegebenes Object, betrachtet, analysirt und genetisch erklärt. Zur Behandlung oder gar Erledigung der Fragen nach der sachlichen Wahrheit der betreffenden Ueberzeugungen reicht ihre Competenz nicht aus. Die Entscheidung dieser Fragen ist nach Lipsius nur von überempirischen Gesichtspunkten aus möglich, die sich aber nur dem subjectivsten Selbsterleben erschließen. Die Religionsphilosophie steht daher einerseits auf einem hohen objectiven Standort über der Religion, sie übersieht alle Formen ihrer Objectivirung, sie analysirt auch ihren subjectiven Bestand, aber andrerseits bleibt sie außerhalb der Religion, teilt das religiöse Bewußtsein selbst nicht, insbesondere kein specifisches und positives. Andrerseits die christliche Dogmatik tut grade letzteres im höchsten Maße, identificirt sich eben ausschließlich mit dem christlich-religiösen Bewußtsein. Zugleich aber soll der Dogmatiker der Religionsphilosophie nicht entraten können, soll vielmehr über die Qualität seines religiösen Glaubens und dessen Verhältnis zu andern Religionsformen wie zur wissenschaftlichen Tätigkeit ein objectiv wissenschaftliches Bewußtsein haben.

Meines Erachtens bergen diese Bestimmungen schwerwiegende psychologische Unmöglichkeiten. Einerseits dürfte dem Religionsphilosophen ohne eigne religiöse Selbsterfahrung, also ohne daß er selbst auch innerhalb der Religion steht, das Object seiner Beobachtung gar nicht wirklich gegeben sein. Einem irreligiösen Religionsphilosophen wäre die Competenz für sein angemaßtes Fach ganz unbedingt abzusprechen. Er würde reden wie der Blinde von der Farbe. Andererseits ist das Verlangen, daß der Dogmatiker lediglich aus dem christlichen Bewußtsein heraus denke und rede, zugleich aber über die Qualität dieses Bewußtseins religionsphilosophisch sich Rechenschaft zu geben wisse, nichts anderes als das Verlangen nach bewußter Naivität — eine contradictio

Digitized by Google

in adjecto. Das eine scheint mir aber auch so wenig nötig wie das andere. Der Religionsphilosoph kann religiös sein, ohne seine Objectivität einzubüßen; der Dogmatiker kann religionsphilosophische Objectivität beurkunden, ohne zugleich auf dem Standpunkt naiver Gläubigkeit stehen zu müssen. Der Grund, daß beides nicht nötig ist, liegt in der hohen Entwicklungsstufe, welche das Christentum als Religion einnimmt. Wenn der Religionsphilosoph einen seine Unbefangenheit wie seine Competenz gleich sicher stellenden Standpunkt einnehmen will, so findet er ihn eben am besten innerhalb des Christentums.. Und wenn der Dogmatiker das christliche Bewußtsein zum Ausdruck zu bringen hat, so wird er erfahren, daß dasselbe grade durch objectivste Kritik nicht an Sicherheit verliert, sondern nur an Läuterung gewinnt. Der Dogmatiker des Christentums braucht nicht naiv zu sein, weil sein Standpunkt jeder Kritik gewachsen ist. Wäre er es nicht, so hülfe wenigstens dem Ehrlichen auch alle Naivität nichts. Untergeordnete Religionen erliegen der Kritik.

Unter diesen Umständen vermag ich auch zwischen Dogmatik und Religionsphilosophie nur einen Unterschied des Umfangs und der Methode anzuerkennen. Ersteres ist von selbst klar. Was aber das zweite betrifft, so wird die Methode der Dogmatik, welche dem factisch gegebenen religiösen Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen hat, diese sein müssen, daß sie fürs erste das christliche Bewußtsein selbst ungestört und durchaus naiv sich aussprechen läßt. Diese Aussagen werden zunächst ungeläutert von blos empirischem Wahrnehmungsgehalt, zusammenhangslos und vielfach widersprechend sich darstellen. An diesem Roh-Material aber hat dann eben die Dogmatik ihren Stoff, den sie sowol inbezug auf die Form, welche er im Verlaufe der christlichen Entwicklungsgeschichte je und je empfangen, zu prüfen, als auch nach Maßgabe des wissenschaftlichen Entwicklungsstandes der Gegenwart mit aller Schärfe und Unbefangenheit zu läutern und zu einem zusammenhängenden Gedankenbau zu vereinigen hat.

Was aber endlich die Frage nach der Competenz der Religionsphilosophie bezüglich der sachlichen Wahrheit der religiösen Ueberzeugungen betrifft, so ist über diese Frage schon durch die Erörterungen über die Tragweite der Metaphysik entschieden. Und danach ergibt sich, daß Metaphysik, Religionsphilosophie und Dogmatik in dieser Beziehung durchaus in gleicher Lage sind: nicht aber in der, daß sie alle gleich wenig Erfolg als Wissenschaft haben, was die zwei ersten zur Bescheidung veranlaßt, während die Dogmatik naiv-subjectivistisch weiter dringt, als sie wissenschaftlich zu verantworten vermag; sondern vielmehr in der, daß sie alle drei an ihrem Teil zwar darauf verzichten, das Geheimnis der Entstehung wie des letzten Zweckes des Seins ergründen zu wollen, dagegen sich wol getrauen dürfen, seine Beschaffenheit aus dem Selbsterleben des Subjects zu erschließen, und aus derselben Quelle auch die Stellung des Subjects und seines Zwecks innerhalb des Seins wie zur höchsten Instanz des Seins zu erkennen.

Digitized by Google

Eduard von Hartmann's Kategorienlehre.

Von

Prof. **D. August Dorner** in Königsberg.

IV. (Schluß.)

Wie die Causalität und Finalität, so kommt auch die Substantialität in der idealen Sphäre nur als repräsentatives Abbild der expliciten Beziehung der transscendenten Substanz zu den Accidentien vor. Aber es gibt keine Substanzialität im Bewußtsein, weder Stoff noch Ich. Der „Stoff" ist ja nur das subjective Abbild der Dynamiden in der Empfindung, inbezug auf das Ich aber bemerkt er, die Annahme der Realität des Ich würde ein Widerspruch sein, weil es dann außerhalb des Bewußtseins existirte, also als unbewußtes, das Ich also zugleich bewußtes und unbewußtes Ich wäre, ein unbewußtes Selbstbewußtsein aber ein Widerspruch wäre. Nach Hartmann ist das Ich nur die Widerspiegelung der Form des Bewußtseins in dem Inhalt des Bewußtseins, ist also nur ein Teil des Inhalts des Bewußtseins neben anderem, trägt im wesentlichen passiven Charakter; das Bewußtsein ist aber nur das Product der aufeinanderstoßenden Dynamiden, oder der dem „Stoff" zugrunde liegenden realen Functionen der dynamischen Materie, wenn auch an der Gruppirung derselben unbewußt logische Determination, ja Finalität beteiligt ist. Hartmann muß hienach alle Selbständigkeit und active Energie des Ich auf diese Activität der unbewußten Intellectualfunction zurückführen.

Wenn also nach Hartmann die Kategorie der Substantialität keine Geltung in der subjectiven Sphäre hat, die ihm imgrunde nur ein passiver Widerschein der objectiv-realen Sphäre ist, so fragt sich, ob sie Geltung in der objectiv-realen Sphäre hat. Wenn dies nicht der Fall wäre, so würde auch diese Sphäre nur die Erscheinung eines Anderen sein, also auch für sich nicht volle Wirklichkeit haben. Hartmann sucht zunächst zu zeigen, daß die der subjectiven Sphäre angehörigen Vorstellungen hier keinen Platz haben. Das Ding an sich des Stoffes kann nicht stofflich, das Ding an sich des Ich kann nicht ichlich sein. Es kann auch nicht aus dem Ich der Stoff abgeleitet werden, oder aus dem Stoff das Ich. Das Ding an sich ist weder stofflich noch ichlich. Wenn man insbesondere meine, das Ich sei actives Selbstbewußtsein, sei als solches reelles Subject aller psychischen Tätigkeiten des Individuums, so sei das ein Rest des naiven

Digitized by Google

Realismus, der das Ich als Ding an sich nehme. Das Subject der psychischen Tätigkeiten könne nicht ein Ich, ein an und für sich selbstbewußtes sein, weil das Bewußtwerden selbst erst eine psychische Tätigkeit sei, also ein Posterius des Subjects, ein zu ihm nachträglich erst hinzukommendes.

Hartmann setzt nun zunächst in der objectiv-realen Sphäre als Correlat des Stoffs die dynamische Materie, als Correlat des Ich die Individualseele. Der Stoff ist nicht activ — dagegen die Materie, d. h. die Summe der im Raume auf einander wirkenden Dynamiden, während der Stoff auf der Empfindung ruht. Die Individualseele ist unbewußt, die Einheit der unbewußten psychischen Functionen, während das Ich nur das Resultat der Abstraction von Bewußtseinsvorgängen sei. „Das Ich ist der Brennpunkt des Spiegels, in welchem sich die Strahlen der psychischen Functionen vereinigen, die Seele ist die einheitliche Totalität der Strahlen, die auf den Spiegel treffen." „Die Seele sei eine lebendige Einheit von Mannigfaltigem, das Ich erscheine als einfach, weil es punctuell zusammengezogen sei. Die Seele komme im Ich nicht zu sich selbst, sondern nur zu einer subjectiv-idealen Erscheinung ihrer selbst." Die individuelle Seele ist „das Summationsphänomen aus allen zur Materie hinzukommenden unbewußt psychischen Functionen oder aus allen ihren Organismus constituirenden organischen Individuen niederer Ordnung einerseits und der zu diesen hinzukommenden unbewußt psychischen Individualfunction höchster Ordnung". Hienach ist also die Seele nichts Einfaches, ihr geringster Teil kommt zum Bewußtsein. Im Bewußtsein ist höchstens nur derjenige Teil der Individualseele abgebildet, d. h. diejenigen Functionen, die einen über der Schwelle liegenden Bewußtseinsinhalt im Centralbewußtsein formiren. Die Seele soll teilbar sein, soll mit andern verschmelzen können, kurz sie ist quantitativ. So ist auch die Seele natürlich keine Substanz, so wenig wie die Materie, sondern nur ein Product von Functionen.

Wir stoßen hiernach auch in der objectiv-realen Sphäre nur auf dynamische logisch determinirte Functionen; die Kategorie der Substanzialität hat auch in dieser Sphäre keine Geltung.

Halten wir hier einen Augenblick inne, ehe wir zu der metaphysischen Sphäre übergehen.

Hartmann hat mit dem naiven Realismus auch den Stoff in seiner unmittelbaren Erscheinung als Realität abgetan, aber er hat in der objectiven Sphäre dafür Dynamiden eingetauscht. Wenn auch diese Dynamiden selbst nicht Substanzen sein sollen, so läßt er ihnen doch die Realität von Functionen. Ungleich ungünstiger dagegen behandelt er das Selbstbewußtsein und das Ich. Dieses ist ihm nur eine Abstraction, nur eine Form, nur eine Vorstellung neben anderen. Das Ich ist ihm nicht einmal das volle Abbild der Seele. Im Gegenteil, es bleibt sehr viel unbewußt, was nicht von dem Ich umfaßt wird. Die Seele selbst aber ist nur eine Summe von Functionen, keine Einheit, sondern ein Summationsphänomen, die Einheit soll wol die unbewußt psychische Individualfunction höchster Ordnung repräsentiren. Aber diese Function be-

Digitized by Google

zieht sich imgrunde nur auf die Gruppirung der niederen Functionen oder der ihren Organismus construirenden organischen Individuen niederer Ordnung. Daher ist ihm auch die Seele keine unteilbare Einheit; sie ist quantitativ, je nachdem sie eine größere oder kleinere Summe von Functionen umfaßt, verschieden. Ich vermag hier keine klare Ansicht zu finden. Einerseits ist doch die Seele, wie es scheint, eine Individualfunction höchster Ordnung, die eben diesen Organismus zu einer einheitlichen Gruppe zusammenhält, wie er ja auch dem Darwinismus gegenüber einen Typus geltend macht. Andererseits soll sie doch nur selbst wieder ein Summationsphänomen sein; dann ist sie aber nicht selbst eine die verschiedenen Teile des Organismus zur Einheit zusammenfassende Größe, sondern selbst nur das Product „die Summe" von Functionen. Diese Seele ist unbewußt, ihr Abbild im Bewußtsein spiegelt nur einen Teil ihrer Functionen ab; die Zusammenfassung dieser Erscheinungen zu einer Einheit im Selbstbewußtsein ist nur eine Abstraction. Das Ich entspricht also der Einheit der Seele gar nicht. Man fragt sich nur, wer macht denn diese Abstraction? Das Ich ist ja nur ihr Product; es ist passiv. Also muß diese Abstraction unbewußt vor sich gehen? Warum macht denn aber die unbewußte Seele eine solche Abstraction, die nichts als eine Täuschung ist? Wo bleibt da die vielgerühmte Finalität? Indem Hartmann den naiven Realismus in der Psychologie abtun will, hat er dafür einen psychologischen Illusionismus eingetauscht. Man kann nur dann mit Recht sagen, der Erscheinungswelt im Subject entspreche eine objectivreale Welt, wenn die subjective Sphäre der adäquate Ausdruck für die objective Welt ist, wie Hartmann das von Raum, Zeit, Bewegung zugibt, aber nicht von dem Ich, das eine bloße Abstraction ist; man versteht nicht, was diese Abstraction soll, wenn sie doch nur irre führt. Wer soll ferner erkennen? Ist das Erkennen eine unbewußte Tätigkeit und spiegelt nur das Resultat auf einmal im Bewußtsein sich ab? Wie soll vollends die moralische Verantwortlichkeit hier eine Stelle finden? Ihm kommt es freilich auch weit weniger auf Action als auf Passivität, auf das Gefühl der Unlust an, das dazu dienen soll, den Willen zu quiesciren, den Weltlauf stille zu stellen. Aber da er hier diesen Grundgedanken verbirgt, und rein objectiv verfahren will, verlieren seine Darlegungen vollends alle Verständlichkeit, zumal er diese Passivität des Bewußtseins doch wieder nicht aufrechterhalten kann. Wenn doch in der subjectiven Sphäre die Seele zur Erscheinung ihrer selbst kommt, ist diese Erscheinung nicht zur Seele gehörig? Wenn freilich die Seele nur ein Summationsphänomen ist, so ist das einheitliche Bewußtsein ein Rätsel, denn es sollte dann eigentlich das Bewußtsein auch nur eine Summe von Vorstellungen sein. Nun ist aber gerade das unbequeme Ich da, das eine Abstraction sein soll; nur schade, daß man für diese einheitliche Abstraction gar keine abstrahirende Kraft zur Verfügung hat. Hartmann meint, es gebe eine Reihe von Tatsachen, die beweisen, daß die Seele keine unteilbare Einheit und daß das Ich nicht mit ihr identisch sei. Allein er kann imgrunde nur krankhafte, abnorme Erscheinungen anführen und muß die normalen Tatsachen ignoriren. Das Ich ist eben nicht passiv, wie indische Träumer glauben, sondern activ; das Bewußtsein ist nicht das Resultat von Actionen

Digitized by Google

der Materie, oder der Dynamiden, die durch ihre gegenseitige Begrenzung Empfindung, die Grundlage des Bewußtseins erzeugen. Hartmann macht auf der einen Seite das Bewußtsein zum Product der Materie, andererseits löst er es wieder als eigene Sphäre ab, wozu er bei der völligen Abhängigkeit und Passivität desselben doch kein Recht hat. Aber was kann er anders machen, wenn nun in diesem Bewußtsein sich Selbstbewußtsein geltend macht, wozu in der materiellen Function kein Anlaß ist, als die subjective Sphäre möglichst isoliren und dann möglichst degradiren! Es ist aber garnicht zu sehen, warum der Stoff wenigstens noch ein leidlich adäquates Abbild der objectiv-realen Sphäre — abgesehen von den Qualitäten (die auf einer Synthesis des passiven Bewußtseins beruhen sollen!) — sein soll, während das Selbstbewußtsein eine leere Abstraction sein soll, die noch dazu die Täuschung mit sich führt, daß das Ich alles Mögliche tue, während es in Wahrheit nichts tut. Der transscendentale Realismus würde im Gegenteil fordern, daß auch das Selbstbewußtsein nicht eine leere Einbildung sei, sondern sein Kern eine Individualseele, die nicht blos eine Summe von Functionen, sondern eine ursprünglich einheitliche Kraft ist, der es eigentümlich ist, sich selbst zu wissen und sich selbst zu bestimmen, die noch garnicht gedacht ist, wenn sie nicht als zum Bewußtsein strebend gedacht ist, wenn sie nicht selbstbewußt wird. Hartmann reißt beide Sphären auseinander, das Selbstbewußtsein und die Seele. Aber der wahre transscendentale Realismus wird vielmehr sagen: die Wahrheit des Selbstbewußtseins sei die active, sich selbst durch ihre Action zum selbstbewußten Ich erhebende Seele. Hier ist eben am unmittelbarsten die objective und die subjective Sphäre verbunden im Subject-Object. Hartmann hat eine Seele, die unbewußt ist und ein Abbild derselben im Bewußtsein, von dem ein Teil das Selbstbewußtsein ist. Das widerspricht aller psychologischen Erfahrung. Die Seele ist noch gar nicht voll entwickelt, wenn sie nicht selbstbewußt ist, und das Selbstbewußtsein ist eine Täuschung, wenn es nicht das Bewußtsein der Seele ist. Beides ist untrennbar eins. In der Psychologie ist Hartmann auf dem Wege zum subjectiven Illusionismus, unter dem Titel, den naiven Realismus zu vermeiden. Wenn man die Finalität zur ethischen Finalität steigert, ergibt sich, daß das Ich so angelegt ist, daß es durch seine Tätigkeit werden soll, wozu es bestimmt ist. Zum Begriff der Seele gehört, das sie sich selbst durch ihre Action zu dem macht, wozu sie von Natur bestimmt ist. Welche Bedeutung das Selbstbewußtsein hat, geht schon daraus hervor, daß nur selbstbewußte Wesen ethisch sein können, daß auch nur sie die Herrschaft über die Natur ausüben können. Das Abbild der Seele im Selbstbewußtsein ist nicht blos accidentell; es gehört zum Wesen der menschlichen Seele, sich selbst zu wissen, von sich selbst ein Ideal zu bilden, sich selbst zu bestimmen. Ob nun ferner nicht ebenso, wie das Verhältnis der subjectiven zur objectiven Sphäre in der Psychologie falsch von Hartmann bestimmt ist, auch die Bestimmung der Seele als Functionen unhaltbar ist, ist eine weitere Frage, die in die metaphysische Sphäre überführt.

Für Hartmann hat, wie wir sehen, die Kategorie der Substanzialität weder in der subjectiv-idealen noch in der objectiv-realen Sphäre Geltung. Wir kamen auch

Digitized by Google

in der objectiv-realen Sphäre nur zu Functionen. Somit ist entweder auch die objectiv-reale Sphäre keine letzte, oder man müßte dann die Substanzialität überhaupt leugnen und nur bei der Function stehen bleiben. Das aber geht nach ihm nicht an, denn man würde in reinen Agnosticismus verfallen, wenn man die Kategorien insbesondere die der Substanz nur als Hülfsbegriffe behandelte, die nur der Orientirung dienlich sind ohne auf ein an sich seiendes Object zu weisen. Die Kategorialbegriffe können nicht blos auf Prellerei hinauslaufen. Unser Denken kann bei einer Tätigkeit ohne Tätiges nicht bleiben; es fordert eine Substanz. Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, sagt Hartmann, habe als speculative nur Tätigkeit ohne Substanz gekannt. Daher der Rückfall teils zum Materialismus teils zum Theismus. Man mußte ein Prius der Tätigkeit im Subject suchen, und sei dabei teils auf die Materie, teils auf ein göttliches Ich gekommen. Aber dieses Prius sei weder Stoff noch Materie, weder Ich noch Seele — denn diese alle seien Producte. Es muß ein Subject der Tätigkeit geben, das leibfrei und unbewußt ist. Dieses Subject muß einfach sein und kann höchstens mehrere Essenzen haben, aber die Vielheit darf nicht die Substanz betreffen. Eine Reihe von Subjecten, Monaden anzunehmen ist überflüssig, wenn man mit Einem auskommt. Dieses Subject hat Aseität, Perseität oder beides zusammengenommen Inseität. Es subsistirt in sich und an sich selbst. Es als Wirkung seiner selbst mit Anwendung der Causalitätskategorie zu bezeichnen, lehnt er ab. Die Substanz sei als Inseität das Wunder aller Wunder. Die Vielheit aus der Substanz abzuleiten bleibt nun die Aufgabe. Sie müsse, meint er, als Product der Tätigkeit der beiden Essenzen der absoluten Substanz aufgefaßt werden. Wenn man nun doch auch vonseiten des Theismus eine fortgesetzte Schöpfung annehme, also selbständige Weltpotenzen auch nicht erreiche, so bleibe die einzig haltbare Ansicht die, daß die Tätigkeit, die die Individuen setze, mit der Tätigkeit der Individuen identisch sei. Denn es sei bisher noch nicht gelungen zweierlei Substanzen aufzuweisen, derivirte und eine absolute. Die geschaffene Substanz der Dinge sei nichts als die stetige Schöpfertätigkeit in dem dynamischen Gleichgewicht ihrer Wirkungen. Universelle Causalität und Finalität seien nur als metaphysisch immanente in einer einzigen, einheitlichen Weltsubstanz möglich. Er will den concreten Monismus und möchte der Vielheit realer Modi in ihrer Selbständigkeit gerecht werden, ohne daß es ihm völlig gelingt, ihnen ein Eigenleben zu verschaffen. Er nennt die Dinge zwar eingeschränkte Subjecte. Aber indem er diese Subjecte doch wieder nur als functionelle Einschränkungen ein und desselben absoluten Subjects erklärt, wird ihnen einmal ihre Selbständigkeit wieder genommen, sodann wird der früher geltend gemacht positive Charakter der Dinge doch wieder in letzter Instanz nur zur Einschränkung. Er sucht ihnen trotzdem ihre Selbständigkeit zuzuschreiben, wenn er sagt, die Modi stehen in causalen Beziehungen. Die Substanz stehe zu ihnen im Verhältnis des Grundes. Aber andererseits sind die Modi doch nur wechselnde Accidenzen, das Universum ist nur der universelle Modus der Substanz und als solcher ein wechselndes, vergängliches, unselbständiges Accidens. Man sieht, Hartmann schwankt in seiner Bestimmung des Ver-

Digitized by Google

hältnisses der Modi zu der Substanz, bald sollen sie selbständig causal sein, bald sind sie nur Accidenzen, von denen man nicht einsehen kann, wie sie es zu einer selbständigen Action bringen können. Die Kategorie der Causalität soll für die Beziehungen der Modi untereinander gelten, die Kategorie von Grund und Accidenz für die Beziehung der Modi zur Substanz. Allein diese Trennung der Beziehungen macht um kein Har deutlicher, wie es möglich ist, daß die Modi als Functionen selbst causal sein können.

Da Vielheit in der Welt ist, so muß auch in der Substanz Vielheit sein und da aus der abstracten Einheit Vielheit nicht abzuleiten ist, so ist diese Vielheit an der Substanz ewig vorhanden, nur in wechselnden Zuständen, bald der Ruhe, bald der Action. Die Substanz als Eine hat deshalb Essenzen, das Logische und Alogische, den Willen. Die als Tätigkeiten gedachten Attribute sind aber einheitlich, bilden Eine identische doppelseitige Tätigkeit. In dieser Tätigkeit erlischt die Potenz nicht, vielmehr dauert die Potenz im actus fort. Er identificirt Ruhe und Tätigkeit mit Möglichkeit und Wirklichkeit im metaphysischen Sinne (538), obgleich er früher gesagt hatte, Wirklichkeit gebe es im metaphysischen Gebiete nicht. Indes ist das mehr eine Wortdifferenz, da er doch Facticität immer auch im metaphysischen Gebiete anerkennt. Jedenfalls wird erst durch die Tätigkeit die Substanz zum Subject und das Wesen zum absoluten Geiste. „Die beiden Essenzen sind nicht zwei subsistenziell getrennte und selbständige Seiende, sondern nur die zwei Seiten der essentiell doppelseitigen Substanz, die bei der Betätigung des Wesens in functioneller und subsistenzieller Einheit, in der Ruhe blos in subsistenzieller und nicht in functioneller Einheit stehen." Wenn nun dies wirklich der Fall ist, so ist die selbständige Erhebung des Willens, die die Einheit zerreißt, — er nennt anderwärts den Willen den Friedensstörer im Absoluten — nicht verständlich. Auch ist nicht recht deutlich, ob Hartmann die Substanz selbst oder blos die Essenzen aus Ruhe in Bewegung übergehen läßt. Im ersten Falle würde die Substanz selbst in den Gegensatz der Zeit hereingezogen, wenn sie von Ruhe zu Action übergeht. Im zweiten Falle, wenn die Substanz an dieser Veränderung keinen Anteil hat, so sind die Essenzen so selbständig, daß sie nicht mehr *in* der Substanz subsistiren; dem widerspricht es dann freilich völlig, wenn die Essenzen in die Ruhe der Substanz definitiv versenkt, überhaupt alle Selbständigkeit verlieren und in der Substanz untergehen. Er sagt, das Logische setze sich in Beziehung zu dem Metalogischen und diese Beziehung sei, vom Metalogischen angesehen, Substanzialität, vom Logischen angesehen Inhärenz, d. h. das Logische inhärirt der Substanz, sie bildet die Grundlage der Essenzen, wie diese letzteren die Grundlage der Erscheinungswelt. Aber das gilt nur für den Weltproceß, wenn das Logische Beziehungen setzt. Substanz ist deshalb auch noch nicht das Absolute im strengen Sinn. Das Absolute sei das Nichtrelative, also das Wesen in Ruhe. Ist der Proceß da, so ist das Absolute nicht mehr absolut, weil es in Relation getreten ist. In der Ruhe dagegen sind die Essenzen nicht mehr verschieden; ihre Verschiedenheit bezieht sich auf ihre Function, nicht auf ihr Verhältnis zur Substanz.

Digitized by Google

Mit diesen Sätzen werden auch die Essenzen in das Absolute versenkt. Denn ihr Unterschied ist nur, solange das Logische Beziehungen setzt, dieses aber setzt nur Beziehungen, solange der Wille will; hört der Wille auf zu wollen, so ist auch die Beziehung zu Ende. In der Substanz scheinen auch die Essenzen zu verschwinden. Hartmann verliert sich hier freilich in Betrachtungen, die zu der Erklärung der Welt nichts mehr beitragen. Metaphysisch angesehen ist die Erörterung über die Ruhe der Substanz also gänzlich überflüssige, über alle und jede Erfahrung hinausgehende Speculation.

Die Hartmann'sche Metaphysik schließt mit unerfreulichen Widersprüchen ab. Das Nichtlogische, der Wille, wird durch sein in Function treten zum Antilogischen und doch soll dieses Antilogische und das Logische zusammen eine einheitliche Function sein. Wenn ferner die Substanz selbst nicht in Function tritt, so functioniren diese beiden Essenzen auf eigene Faust und haben doch keine eigene Subsistenz; es gilt also von ihnen dasselbe, was von den Monaden; sie fordern die Subsistenz in der Substanz und doch sollen sie selbständig activ sein. Der Verlegenheit des Theismus, die er vermeiden wollte, entgeht er also auch nicht. Was derivirte Substanzen im Theismus sind, sind hier seine Essenzen. Oder soll die Substanz selbst activ sein? Dann wird auch sie in den zeitlichen Proceß hereingezogen. In Wahrheit ist es ja nach ihm auch nicht die Substanz, sondern der Wille, der sich zur Action erhebt. Es würde nicht begreiflich sein, wie Hartmann trotz aller Einwände dabei bleiben kann, das Logische und Alogische als Essenzen zu betrachten, von denen die letztere antilogisch wird durch willkürliche Action (wie er denn auch als oberstes positives Weltprincip nicht den Zweck, sondern den Zufall proclamirt), wenn er nicht aus ganz anderen Quellen als seiner scheinbar objectiven Kategorienlehre seine Meinung von der Irrationalität der Welteristenz schöpfte, nämlich aus seinem practischen Pessimismus.

Hartmann hat eine Dialectik, die Bedenken erwecken muß. Wenn er eine zweite Essenz neben das Logische setzt, so muß sie alogisch oder gar antilogisch sein. Man sollte umgekehrt denken, wenn eine zweite Essenz da sein soll, so müßte sie positive Beziehung zum Logischen haben. Wenn er Substanz setzt, so muß sie schließlich Subsistenz ohne Action sein. Seiendes und Tätigkeit sind für ihn ausschließende Gegensätze, wie Logisches und Alogisches, Vernunft und Wille. Man sieht nicht ein warum? Das Logische schrumpft zur nackten Identität zusammen, die Substanz zu einem abstracten Sein in sich ohne Action. Warum soll nicht ein ewiger Actus möglich sein durch den die Factoren geeint sind, wenn doch eine „Trinität" im Absoluten ist, statt daß die Essenzen entweder in Unterschiedslosigkeit versinken, oder in Gleichgültigkeit gegen einander ruhig verharren, oder dualistisch gegen einander stehen, oder im zeitlichen Proceß scheinbar mit einander wirken, wobei in Wahrheit das Logische es aber doch nur darauf abgesehen hat, den Willen zu quiesciren, der der Identität des formal Logischen widerspricht? Unter allen Möglichkeiten scheint doch, einmal differente Principien zugegeben, ihr positives Verhältnis zu einander als das Vernünftigste. Weshalb muß denn dem Logischen durchaus das Alogische gegenüberstehen? Weshalb muß der Wille für sich unvernünftig und die

Digitized by Google

Vernunft für sich ohne alle Beziehung auf den Willen sein? Warum kann das absolute Wesen nicht vernünftiger Wille oder wollende Vernunft sein?[1]) Warum soll die Substanz durchaus totes Sein sein, warum nicht actives Sein? Sein und Action widersprechen sich doch nicht; vielmehr das bloße Sein ist = Passivität. Nur Actives hat wirkliches Sein. Ruhe ist nur ein Product der Action, Ruhe kann nur in der endlichen Welt sein; denn sie entsteht aus gegenseitiger Aufhebung der Wirkung zweier entgegengesetzt sich bewegender Kräfte. Hartmann erkennt das selbst für die Welt an, wie er auch für die Welt den Satz gelten läßt: omnis determinatio positio; er hebt beide Sätze nur auf für die metaphysische Sphäre. Er hat eine doppelte Logik, eine Logik für die phänomenale Welt und eine für die Metaphysik.

Auch seine Unterscheidung der drei Sphären ist bedenklich. Warum bleibt er nicht bei der subjectiv-idealen und der metaphysischen Sphäre? Warum wird die objectiv-reale Sphäre von der metaphysischen Sphäre unterschieden? Man könnte denken, hierin sei insofern eine Annäherung an den Theismus gegeben, als auch dieser die Weltsphäre von der göttlichen Sphäre unterscheiden will. Allein der Zweck dieser Unterscheidung bei dem Theismus ist die relative Selbständigkeit der weltlichen Actionen. Hartmann dagegen unterscheidet die objectiv-reale Sphäre von der metaphysischen, weil er der Welt noch nicht das wahre Sein zuschreiben will, sie ist nur „Erscheinung" des Absoluten und schließlich wird auch diese aufgehoben. Seine Metaphysik führt zur Aufhebung der Welt zugunsten einer starren Substanz, weil er das Sein vor der Tätigkeit, die starre Identität vor der Vereinigung des Mannigfaltigen bevorzugt, obgleich er selber zugibt, daß die Substanz selbst eine Art Dreieinigkeit habe, die er aber nicht fruchtbar zu machen versteht.

Auch die Kategorienlehre Hartmann's zeigt keinen wesentlichen Fortschritt über seinen früheren Standpunkt hinaus, sondern nur den Versuch, demselben ein objectives Fundament zu geben. Er wird von zweierlei Interessen hin- und hergezogen, einem weltfeindlichen und einem weltfreundlichen, einem quietistischen und einem activen. Im grunde ist seine Weltanschauung zwischen beiden schwankend und dieses Schwanken spricht sich auch in seiner Einteilung der drei Sphären aus. Die Welt soll „objectiv-reale Er-

[1]) Hartmann wird vielleicht einwenden, daß wenn man das Logische als die eine Essenz setze, man das Alogische als die andere setzen müsse, da sonst beide ja nicht unterschieden seien. Aber wenn beide Essenzen in der Einen Substanz sein sollen, so müssen auch beide vereinbar sein. Man darf also den Gegensatz nicht zum Widerspruch steigern. Wenn man die Vernunft nicht als das absolut Logische setzt, als bloße Identität mit sich — was eine rein formelle Abstraction ist, sondern als eine ideal productive Kraft, so fordert sie den Willen zur Realisirung der Idee und der Wille fordert den Inhalt der Vernunft. Doch das ist hier nicht weiter auszuführen. Hartmann's Einwände gegen diese Sätze werden schließlich auch wieder nicht wissenschaftliche, sondern practische sein. Er wird sagen, die Erfahrung der Welt, auf die sich die Metaphysik gründe, fordere eine irrationale Potenz, weil in der Welt zu viel Irrationales, d. h. Elend sei. Aber das ist denn auch nicht mehr ein Erfahrungsgesetz, sondern eine stimmungsmäßige subjective Weltbeurteilung. Vgl. meinen Aufsatz: Studien und Kritiken 1881, Hartmann's Philosophie des Unbewußten, besonders S. 41—47.

Digitized by Google

scheinung" eines metaphysischen Untergrundes sein, sie ist also eine Mitte zwischen Realität, die sie doch in sich nicht hat, und Schein, der sie doch auch nicht ist. So ist es auch mit den Kategorien der Causalität und Finalität, die es zu einer vollen Realität im continuirlichen Strom nicht bringen und doch den Teilfunctionen in ihrem Verhältnis zu einander zukommen sollen. So ist es auch mit der Substanz, die in ihren zwei Essenzen activ ist und die Welt hervorbringt und doch eben damit zugleich sich widerspricht, weil die Identität nicht die Willensbewegung ertragen kann, aus der die Welt stammt. Daher er auf der anderen Seite lieber der Substanz den Uebergang in die Activität der Zeitlichkeit ersparen möchte.

Mit diesen dualistischen Neigungen steht Hartmann nicht einzig da. Einerseits haben wir gerade durch die Fortschritte der Naturwissenschaften und der Technik Freude an der Culturentwicklung; andererseits treten doch gerade ihre Mängel wieder hervor, die pessimistischen Strömungen die Bahn eröffnen. Die Naturkenntnis ist fortgeschritten und erfüllt vorwiegend das Bewußtsein, während der geistige Gehalt nicht in demselben Maße gewürdigt wird. Dieser Strömung entspricht eine Ansicht, die überall die Naturbasis aufsucht und die die reale Welt mit der Natur identificirt. In seinem Naturalismus kommt Hartmann der Zeitströmung durchaus entgegen, zumal er das Bewußtsein nur als Product der sich stauenden Dynamiden auffaßt. Die Ethik ist nur relativ; das Telos ist als Endziel nur negativ. Zugleich ist Hartmann dem Empirismus insofern zugeneigt, als er dem Erkennen nicht unbedingt traut. Seine metaphysische Lehre ist ihm deshalb auch nur wahrscheinlich, hypothetisch. Hiermit gibt er dem weitverbreiteten Empirismus nach, der überall nur auf das Tatsächliche, wie wir es durch Vermittelung der Sinne erkennen, zurückgeht. Das ist ja auch ganz dem entsprechend, daß alles Erkennen in der „subjectiv-idealen Sphäre" nur das Abbild der Natur ist, daß das Bewußtsein passiv ist, also keinerlei eigenen Inhalt hat, daß alle Logik imgrunde analytischen Charakter trägt, also auf Gegebenes sich bezieht, man aber mit ihrer Hülfe nichts Neues erkennen, sondern den Erkenntnisinhalt nur umformen kann. Und doch weder der Empirismus noch der Naturalismus genügt ihm. Er geht über ersteren hinaus, wenn er doch wieder eine, wenn auch nur hypothetische Metaphysik wagt, und über den letzteren, wenn er der Natur doch eine geistige Grundlage gibt, eine teleologische Determination, eine Vereinigung von Vernunft und Willen; nur bleibt ihm doch dieser Geist unbewußt und sein Inhalt ist die Natur. Er kommt doch nicht wesentlich weiter, als daß die Natur im Weltproceß durch das passive Weltbewußtsein sich selbst abspiegelt. Wie die unbewußte Menschenseele keinen andern als quantitativen Unterschied von niederen Seelen hat und selbst nur eine Summe von Functionen ist, so ist auch das Bewußtsein nichts als der Spiegel der materiellen Welt, höchstens von Lust- und Unlustgefühlen begleitet, die aber ebenfalls keine specifischen Unterschiede unter sich haben, sondern alle auf sinnlicher Grundlage nur quantitativ unterschieden sind. Hartmann findet weder theoretisch noch practisch eine wirkliche Erhebung zu positivem Inhalt; denn wenn auch in der Welt alles positiv ist, so ist doch diese Position nur das Product einer positiven Torheit, der

Digitized by Google

Erhebung des Willens, und nach dem letzten logischen Maßstab heißt es doch wieder: Alles bestimmte ist nur Negation, beruht auf Teilung, also Beschränkung des Willens, und muß in die Potenz aufgehoben werden, weil das Logische sich nur bei der Identität mit sich selbst beruhigen kann.

Hartmann freilich glaubt, daß seine Kategorienlehre der Gipfel der bisherigen Entwickelung sei. Den subjectiven Idealismus hält er für ebenso unhaltbar, wie den naiven Realismus und so wendet er sich dem transscendenten Realismus zu, der die subjective Erscheinungswelt als die Erscheinung einer objectiven Welt betrachtet. Dieser Realismus leugnet nun zwar nicht die Realität von Raum und Zeit, von Intensität und Bewegung, aber die Realität des Selbstbewußtseins. Dem Bewußtsein soll objectiv nur eine unbewußte Seele zugrunde liegen. Was er hierfür anführen kann, das führt er an; und doch kann auch er nicht den Hegel'schen Satz aufgeben, daß im Menschen die Natur zum Bewußtsein emporstrebe. Damit befindet er sich in einem Widerspruch. Einerseits spiegelt das Bewußtsein nur passiv eine unbewußte Welt teilweise ab, andererseits soll doch diese Spiegelung der Zweck der Naturentwickelung sein, obgleich sie gänzlich passiv ist. Er übersieht dabei, daß gerade die Erkenntnistätigkeit es ist, durch welche zum Bewußtsein gebracht wird, was die Grundlage der Erscheinungswelt sei. Die Sache liegt so, daß wir zwar anfangs ein Weltbild haben, das wir naiv annehmen, das aber vielfach noch unrichtig ist (naiver Realismus), daß wir aber durch die fortgesetzte Tätigkeit des Erkennens ein immer richtigeres Weltbild gewinnen, daß also durch sie unser Bewußtseinsinhalt immer adäquater der Wirklichkeit gestaltet wird, oder daß immer vollkommener die unbewußte Welt in das Bewußtsein erhoben wird, daß auch die unbewußte Seite der Seele immer mehr an den Tag des Bewußtseins durch die Erkenntnis gebracht wird. Der transscendente Realismus kann also nur die Bedeutung haben, den in dem naiven Realismus begonnenen Entwickelungsproceß des bewußten Erkennens zu reinigen und zu vollenden, nicht aber das Bewußtsein selbst und mit ihm das Erkennen in einen blos subjectiven Schein zu verwandeln. Die objectiv-reale Welt soll gar nicht für sich sein, sie soll vielmehr erst durch das Erkennen eine ihrer selbst bewußte werden, ja die objective Welt ist solange unvollkommen, bis sie nicht in dem sie erkennenden Bewußtsein zu sich selbst gekommen ist. Anders ausgedrückt: Das Erkennen ist eine Aufgabe, die ein Ideal zu realisiren hat. Es hat nicht blos passiver Spiegel einer objectiven Welt zu sein, sondern durch den Erkenntnisproceß kommt eine Seite der Welt, für die sie angelegt ist und ohne die sie unvollkommen ist, erst zur Vollendung. Man könnte weiter nach der ethischen Seite ausführen, daß eben mittels dieser Erkenntnis auch die objective Welt wieder selbst verändert wird, daß so die Vollendung in der Durchdringung der subjectiven und objectiven Sphäre zu suchen ist. Doch da Hartmann diese Seite nur wenig berührt, will ich darauf nicht eingehen. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß das Erkennen selbst eine wichtige Aufgabe ist und nicht blos im Dienste des Practischen steht. Wenn Hartmann das Erkennen nur zum Mittel für das Quiesciren des Willens macht, es also in den, wenn auch negativen Dienst des Practischen

Digitized by Google

stellt, so hat er in dieser Tendenz, das Erkennen zugunsten des Practischen herabzusetzen, viele Genossen auch unter Theologen und Utilitariern aller Arten. Man kann aber das Erkennen nicht aus dem Weltproceß ausschalten und willkürlich es als subjective Sphäre isoliren, weil es ein Teil des Weltphänomens ist; eben indem das Erkennen immer mehr mit realem Inhalt durchdrungen wird, vollzieht sich die Einigung der subjectiv-idealen und der realen Sphäre. Uebrigens vermag Hartmann selbst nicht die subjectiv-ideale Sphäre gänzlich zu isoliren, wie seine Lehre vom psychophysischen Parallelismus zeigt. Außerdem aber beteiligt er das Erkennen in unbewußter Form als Function des Absoluten an dem realen Weltproceß. Er wird auch nur dadurch der Bedeutung des Erkennens auf seine Weise gerecht, daß er das Erkennen als unbewußtes Hellsehen auch in den realen Proceß aufnimmt. Allein es fragt sich, ob das unbewußte Hellsehen nicht überhaupt eine Hartmann'sche Dichtung ist, gerade wenn man die Erfahrung zuzieht. Denn nach unserer Erfahrung ist keinenfalls das unbewußte Erkennen dem bewußten vorzuziehen. Wenn Hartmann sagt, daß die tiefsten Erkenntnisse uns unbewußt zuteil werden, so ist das nicht richtig; er müßte sagen intuitiv; das Intuitive ist aber nicht unbewußt. Die Intuition ist eine unmittelbare aber bewußte Anschauung des Objects, die auf dem Afficirtsein des Subjects durch das Object ruht; sie schaut als intellectuelle Anschauung unmittelbar in dem concreten Falle ein allgemeines Princip, aber sie bedarf einer Verification durch discursives Denken. Ein unbewußtes Erkennen ist kein Erkennen. Man sieht auch gar nicht ein, was denn der bewußte Erkenntnisproceß, auf den doch die Welt nach Hartmann selbst hintendirt, soll, wenn das unbewußte Hellsehen des Absoluten schon ein wirkliches Erkennen ist. Es wird ihm schließlich nichts übrig bleiben als die Bedeutung des Bewußtseins nicht im Erkennen, sondern in dem Gefühl zu finden, das Bewußtsein als Unlustgefühl zu betonen, um durch gesteigerte Unlust den Willen zu quiesciren. Hartmann's ganze Theorie ist ursprünglich auf die Unlust des wollenden Willens gerichtet. Objective Erkenntnis hat für ihn an sich keine Bedeutung, sondern nur als Mittel zur Steigerung der Unlust. Wenn er nun, wie in der Kategorienlehre, diese Gefühlsseite zurücktreten läßt und scheinbar auf objective Erkenntnis ausgeht, so verwickelt er sich in Widersprüche. In letzter Instanz kann übrigens das Logische eigentlich an sich überhaupt nicht erkennen wollen, weil es an sich nur formale Identität mit sich ist; es soll nur die Erkenntnis als Mittel zum Aufhören der Erkenntnis verwenden. Das heißt mit anderen Worten: Die Erkenntnis ist nur Mittel zu ihrer Auflösung; das führt imgrunde zu absolutem Skepticismus. Will Hartmann den nihilistischen Standpunkt für das Weltziel nicht fallen lassen, so kann er sich auch auf die Dauer nicht dem absoluten Skepticismus entziehen und all sein Denken kann mehr und mehr nur in ein dialectisches Spiel ohne ernstliches Erkennenwollen ausschlagen. Hier droht ihm die Gefahr einer sophistischen Dialectik.

Hartmann meint, daß er die metaphysischen Principien der bisherigen Entwickelung vollendet habe. Er sagt, es sei der Fehler Kant's, die Kategorie des Zweckes als die höchste hinzustellen. Hegel habe an die Stelle davon das Logische in seiner Action

Digitized by Google

gesetzt, aber er habe einmal über der Action keine bleibende Substanz gehabt und sodann habe ihm ein reales Princip gefehlt, das Schopenhauer gehabt habe, ohne seinerseits wieder dem Logischen gerecht zu werden. Schelling habe Ansätze gemacht, beides zu verbinden; aber es sei ihm nicht mehr recht gelungen. Hartmann habe nun den Versuch gemacht, einerseits die Substanz zu fixiren, gegenüber der Bewegung oder Action ohne bewegendes oder agirendes Wesen und andererseits beiden Factoren gerecht zu werden, dem idealen und dem realen und beide in der Einheit zusammenzufassen. Man wird in abstracto gegen diese Tendenz nicht viel sagen können. Denn es ist gewiß beides richtig, daß die Action auf eine active Substanz zurückgehen muß, und daß die Essenzen der Substanz Denken, Vernunft und Wille sein müssen, wie er auch ganz mit Recht für die Welt Finalität und Causalität verbunden wissen will. Umso mehr ist es schade, daß seine Tendenz in der Ausführung mislungen ist. Denn statt die Substanz dauernd activ zu denken, wird zwischen ihrem Potenzzustand und dem activen Zustand ihrer Essenzen unterschieden und ersterem der Vorzug gegeben, obgleich er selbst die richtige Einsicht hat, daß sich die Potenz im actus erhält. Und statt Willen und Vernunft in eine Harmonie zu setzen, werden sie in der Potenz als gleichgültig gegen einander betrachtet, im actus aber ist die Erhebung des Willens zum Wollen nach ihm antilogisch. Und doch könnte man ebenso gut sagen: Ein Wille, der nicht wolle, sei kein Wille, sei also antilogisch, in sich widersprechend. Doch genug der Kritik!

Hartmann hat die schwersten Probleme mutig erfaßt, an denen Andere sich scheu vorbeidrücken. Wollte man daraus, daß ihm die Lösung nicht gelungen ist, einen Schluß zugunsten des Agnosticismus machen, so wäre das falsch. Umsonst ist seine Arbeit nicht. Es wird nur darauf ankommen die metaphysischen Factoren in ein anderes Verhältnis zu bringen, anstelle der bei ihm vorwiegenden Passivität und Ruhe im Wollen und Erkennen Activität zu setzen und die erkenntnistheoretischen Principien, namentlich seine Unterscheidung der drei Sphären zu modificiren. Das ist aber eine eigene Aufgabe für sich, die hier nicht weiter verfolgt werden kann.

In einer theologischen Zeitschrift, könnte man denken, haben diese Untersuchungen wenig zu tun. Man ist ja immer mehr zum kindlichen Positivismus in der Theologie gekommen und es ist ja ein wahrer Segen, daß Ritschl mit seinem „Positivismus" die Theologie von so überflüssigem Spintisiren befreit hat, indem man sich an Kant scheinbar anschließt, um durch practisches Werturteil sich von der Philosophie zu befreien, aber auch auf ein geschlossenes System zu verzichten. Statt dessen wird man auf das practische Handeln verwiesen, das auf Autoritätsglauben gestützt ist. Nicht mit Unrecht bezeichnet Hartmann diese Schule als die Motakallim der Protestanten, umso mehr, als auch die „Positiven" gleich den Ritschlianern immer mehr einem gedankenlosen Positivismus zusteuern und ihre alte Tradition, den Zusammenhang mit der Philosophie aufrecht zu halten, immermehr fallen lassen, hierin also dem Ritschlianismus Folge leisten. Damit daß man mit übermäßiger Skepsis alle philosophischen Probleme ablehnt, als hätte die „positive" Theologie nichts mit ihnen zu tun, und daneben großmütig der Naturwissenschaft

Digitized by Google

freie Bahn läßt, kann man vielleicht noch eine Zeit lang denen imponiren, die imgrunde die Freiheit des Denkens haſſen, aber den Schein der Freiheit wahren wollen, wird aber nicht gerade einen langen Faden mehr ſpinnen können, höchſtens ſolange man mit ſolchem Spiel die Mächtigen bezaubert. Wenn Hartmann's Arbeit nichts anderes zur Frucht hätte als denkträge Theologen etwas aufzurütteln[1]), ſo wäre das ſchon von hohem Werte. Man wird aus dieſem Referate aber auch entnehmen, daß Hartmann im einzelnen viele fruchtbare Gedanken und originelle Betrachtungsweiſen angeregt hat, und man wird ſich hoffentlich ſoviel Unbefangenheit bewahren, auch das einer eingehenderen Berückſichtigung zu würdigen, was der eigenen Anſchauung nicht entſpricht, und auf wertvolle Worte zu hören, wenn ſie auch nicht von der eigenen Partei kommen. Handelt es ſich hier doch um Grundbegriffe, die die Theologie auch beſtändig auf ihre Weiſe verwenden muß.

Literatur.

Max Lenz, Martin Luther, Feſtſchrift der Stadt Berlin zum 10. November 1883. 3. verbeſſerte Auflage. Berlin 1897. Gärtner's Verlagsbuchhandlung.

Die ſchöne Lutherbiographie von Max Lenz erſcheint hier in dritter Auflage, was alle Freunde des geiſtvollen Buchs mit Freude begrüßen werden. Die urſprüngliche Beſtimmung, zum Lutherjubiläum 1883 in den Berliner Schulen verteilt zu werden, hat den Verfaſſer mit Recht nicht gehindert, ſich an reife Lutherfreunde zu wenden, zu denen die damalige Schuljugend nunmehr längſt herangewachſen iſt, ſo daß ſie eine Gabe fürs Leben erhalten hat. Mislicher war wol die Beſchränkung auf die kleine Zahl von 14 Druckbogen. Sie hat es zu verantworten, wenn auf den zweiten Teil der Biographie vom Jahre 1525—46 nur vier Bogen verwendet werden konnten. Weſentlich anders iſt die Stoffverteilung auch in der neuen Auflage nicht geworden, da es ſich nur um eine neu durchgeſehene Ausgabe, nicht um eine neue Bearbeitung handelt. Möchte uns der Verfaſſer bei einer weiteren Auflage auch für den ſpäteren Luther eine gleichmäßig reiche Darſtellung ſchenken.

Das einleitende Kapitel zur Orientirung über das Reformationsjahrhundert iſt in ſeiner umſichtigen Auswahl des Stoffs und ſeiner blühend lebendigen Darſtellung ſo bekannt, daß hier jedes Lob überflüſſig erſcheint. Die pſychologiſche Entwicklung, wie Luther Mönch wurde und durch Staupitzens Einwirkung zum Frieden kam, iſt mit großer Kraft und meiſterhaft dargeſtellt. Gefreut hat es den Referenten, daß Lenz in der neuen Ausgabe nun auch der Anſicht beigetreten iſt, daß Luther nach Italien durch die Schweiz reiſte. Im Widerſpruch befinden wir uns dagegen mit der Darſtellung des erſten Verhörs Luther's zu Worms. Lenz hat die übliche Erzählung, daß Luther durch den Anblick der glänzenden Verſammlung verwirrt worden ſei und ſo leiſe geantwortet habe, daß auch die Naheſtehenden ihn kaum hörten, unverändert beibehalten. Mit den Naheſtehenden könnten nur Eck und Aleander gemeint ſein, die nach ihrer officiellen Darſtellung, acta comparitionis (Balan 175), inbetreff eines einzigen Satzes Luther's, daß

[1]) Man beachte, was in dieſer Beziehung ſelbſt Alexander v. Oettingen im Vorwort zu ſeiner lutheriſchen Dogmatik S. VI—IX ſagt.

Digitized by Google

er bei Anerkennung seiner Schriften etwaige Fälschungen ausnehme, nicht ganz sicher verstanden. Von Verwirrung aber haben Aleander und Peutinger, die ganz nahe bei ihm standen, nichts bemerkt. Wir hoffen, daß auch diese Reminiscenz an Fürstenberg's Bericht in einer neuen Auflage verschwindet. Hat sich doch der wackere Frankfurter Städtebote den Druck dieses Berichts selbst verbeten, weil er seiner Sache nicht sicher war. Wenn Aleander schreibt, der Narr sei lachend eingetreten und habe den Kopf ständig herüber und hinüber gedreht ohne alle Rücksicht auf die Anwesenheit des Kaisers, so kann man nicht annehmen, daß der Glanz der Versammlung Luther verwirrt habe. Seine Forderung einer Bedenkzeit war sicher schon zuvor beschlossene Sache, denn es ist undenkbar, daß man ihn ohne sicheres Programm in diese wichtige Sitzung gehen ließ. Unter den vielen schönen Partien des Buchs stelle ich die herrlich geschriebene Darstellung des Familienlebens Luther's am höchsten. Sie wäre würdig als Lesestück in jedes protestantische Lesebuch aufgenommen zu werden, denn sie ist nicht nur sympathisch dem Inhalt nach, sondern auch stilistisch ein Meisterstück. Hausrath.

Luther's Lebensende von Nicolaus Paulus. Freiburg i. Br. bei Herder. 1898. Mk. 1,40.

Wenn irgend etwas geschichtlich sicher steht, so ist es Luther's Lebensende. Als Zeugen haben Wolfgang von Anhalt, der Graf und die Gräfin von Mansfeld, Graf und Gräfin von Schwarzburg, Justus Jonas und Michael Cölius sein Sterbelager umstanden und der katholische Apotheker von Eisleben, Johann Landau, ein bitterer Feind des Gestorbenen, hat, auf Befehl der hohen Herrschaften, Belebungsversuche mit dem eben Gestorbenen vorgenommen. Justus Jonas hat sofort an den Kurfürsten, schon am Morgen um 4 Uhr, eine Stunde nach des Doctors Hinscheiden, Bericht erstattet und ebenso haben Albrecht von Mansfeld und Wolfgang von Anhalt demselben kurze Nachricht gesendet. Sie alle berichten den bekannten Verlauf, daß Luther nach kurzer Besserung seines schon seit Tagen leidenden Zustandes, nach der Abendmahlzeit wieder von Atemnot und Beängstigungen befallen wurde und Sprüche der Vulgata betend, wie er sie als Kind gelernt, still eingeschlafen ist.

Demgegenüber steht freilich das Zeugnis des Franciscaners Heinrich Sedulius, der in seiner 1606 erschienenen Schrift, praescriptiones adversus haereticos, 60 Jahre nach Luther's Tod, die schriftliche Erklärung „eines Dieners" Luther's mitteilt, die dieser auf Befragen „einem frommen Manne" über das wirkliche Ende Luther's abgegeben hat. In dem mit heuchlerischen Phrasen überladenen Actenstück bekennt der Diener Luther's, dessen Name nicht genannt wird, „dem frommen Manne", daß Luther sich erhängt hat, der Selbstmord aber verhehlt wurde. Die Unrichtigkeit geht schon daraus hervor, daß der katholische Apotheker, der einen höchst feindselig gefärbten Bericht hinterließ, Luther um 3 Uhr schon tot fand, während „der Diener Luther's" ihn um 6 Uhr erhängt gefunden haben will. Sedulius will das Document des Dieners von einem glaubwürdigen Manne erhalten haben, dessen Namen er aber gleichfalls verschweigt. Ob er Opfer eines Betrügers wurde oder selbst das Document erfand, bleibt sich gleich. Der Inhalt ist durch die zahlreichen Zeugen des Todes Luther's widerlegt. Nur dem Führer der ultramontanen Hetzcapläne, dem früheren Redacteur der Germania, konnte es beikommen, einen solchen Wisch gegen die gleichzeitigen brieflichen Zeugnisse ausspielen zu wollen. Die klügeren ultramontanen Schriftsteller haben denn auch sofort eingesehen,

Digitized by Google

daß man mit solchen Angriffen nur die eigene Sache schädige und Nicolaus Paulus greift in der hier vorliegenden Schrift zu einer wahrhaft homöopathischen Kur, um den Schaden wieder gut zu machen. Mit einer großen Belesenheit in der polemischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts weist er nach, daß in dieser Zeit kein großer theologischer Führer gestorben ist, dem nicht die Gegenpartei das jämmerliche Ende des Doctors Faust angedichtet hätte. Die „Euthanasie" wird nur den geliebten Vorkämpfern der eigenen Partei zu teil, während die Gegner auch von den Würdigsten zu erzählen haben, daß sie auf dem Todbett ihre Irrtümer bereuten, sich rings von Dämonen umgeben sahen, einen langen bleichen Mann fürchteten, brüllten „wie ein Ochs", in Wahnsinn verfielen oder kurzweg vom Teufel geholt wurden, so daß ihre Glieder stückweise zusammengelesen werden mußten. Ob es sich um Eck, Cochläus und Emser, oder um Zwingli, Butzer und Calvin handelt, ist ganz gleichviel. Sie haben alle geendet wie Doctor Faust. Es ist also nur die Anwendung der allgemeinen Methode, wenn Sedulius auch Luther den Strick zubilligt.

Culturgeschichtlich ist die Studie von Paulus von großem Interesse. Man sieht, was der Sectenzank aus den deutschen Theologen gemacht hat und wundert sich auch nicht, daß eine von diesen Gottesmännern erzogene Nation notwendig zu dem Versuche kommen mußte, in einem dreißigjährigen Kriege die Partei des Teufels auszurotten. Daß Herr Caplan Majunke und seine Germania damit entschuldigt seien, kann ich nicht finden. Nach dreihundert Jahren könnte auch ein Caplan wissen, wer Luther war und wie er starb. Paulus hat die Selbstmordfabel vollkommen methodisch widerlegt. Dafür aber tritt nun das Zeugnis des feindseligen katholischen Apothekers in den Mittelpunkt seiner Darstellung und verstänkert Luther's stille Sterbestube. Protestanten wie Sabatier und Gothein haben die Sterbestunden und Sectionsbefunde des heiligen Franciscus und Ignatius in anderem Tone erzählt. Auch N. Paulus könnte von ihnen darin lernen. Hausrath.

Zwei Religionslehrbücher.

D. Paul Christ, „Christliche Religionslehre, Leitfaden für den Confirmandenunterricht". 4. Aufl. Zürich 1897, Cäsar Schmidt; 80 S.

Paul Graue, „Kurze evang. Christenlehre für jung und alt". Berlin 1897, Schwetschke und Sohn; 81 S.

Prof. Christ's Leitfaden erscheint bereits in 4. Auflage, ein Beweis für die Beliebtheit dieses Hülfsmittels. Trotzdem wäre zu wünschen gewesen, daß sich der Verfasser selbst etwas kritischer zu dem seiner einstigen practischen Amtstätigkeit entsprungenen Werke gestellt hätte. Vielleicht hätte er sich dann veranlaßt gesehen, nicht nur manche Frage, die uns jetzt etwas zu einfach erledigt zu sein scheint — besonders auf ethischem Gebiet — tiefer und allseitiger anzufassen, sondern vielleicht auch in der ganzen Gruppirung des Stoffs von der Tradition etwas mehr abzuweichen. Es entspricht denn doch zu wenig unserer modernliberalen Auffassung, wenn der Heilsweg noch immer in den herkömmlichen Kategorien von Gesetz, Sünde, Buße, Glaube, Wiedergeburt und Versöhnung entwickelt wird. Freilich gerade diese Anpassung, von der sich der Verf. offenbar absichtlich hat leiten lassen, wird dem Büchlein seine Verbreitung verschafft haben und noch ferner sichern, zumal da es sich durch eine einfache, schlichte Darstellungsweise und einen reichen biblischen Citatenschatz auszeichnet. Im

Digitized by Google

Anhange sind auch auf 14 Seiten Einleitungen zu den biblischen Schriften nach der herkömmlichen Reihenfolge gegeben.

Eine an originalen Gedanken reiche, in vielen Teilen, besonders in den ethischen Partien, recht ansprechende Arbeit ist der Leitfaden Graue's. Weniger günstig fällt unser Urteil aus, wenn wir die Schrift als Ganzes betrachten. Der Verf. spricht im Vorwort selbst die Befürchtung aus, die Kinder werden die Empfindung bekommen: „Die Religion ist uns zu hoch" und das sei besser, als wenn sie umgekehrt empfinden. Wenn wir ihm nun auch principiell hierin Recht geben müssen, so reicht dieses Zugeständnis doch nicht zu einer vollen Entschuldigung dessen aus, was wir an dem Graue'schen Werk in erster Linie auszusetzen haben: die Religion, und auch die christliche, mag wol dem kindlichen Verständnis zu viel zumuten, aber sie sollte sich doch im ganzen als etwas Einfaches darstellen lassen. Und gerade diese Einfachheit vermissen wir bei Graue. Seine Beschreibung des christlichen Heils und Heilsweges dürfte nicht blos Kindern, sondern auch Erwachsenen zu complicirt erscheinen. Es hält indertat schwer, aus dem in 55 Paragraphen zusammengehäuften Gedankenmaterial einheitliche, leitende Gesichtspunkte und dadurch einen inneren Zusammenschluß des Ganzen herauszufinden. Meines Erachtens fassen nun aber schon Kinder das, was ihnen in strenger Gedankenentwicklung geboten wird, leichter auf als eine Summe coordinirter Vorstellungen, die ihnen unvermittelt entgegentreten. Und dieser Mangel an Einheitlichkeit und innerer Geschlossenheit erklärt sich aus dem Vermittlungsstandpunkt, den sich der Verf. einzunehmen bemüht. Ohne Künsteleien und gezwungene Verbindungen geht es da nicht ab. Der Verf. verrät noch eine erstaunliche Gebundenheit an den alten und, wie wir meinen sollten, endlich überwundenen Supranaturalismus. Seine Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes erlaubt ihm sogar noch den Glauben an Wunder, und seine Auffassung von dem Versöhneramt Christi ist noch so sehr von der Paulinischen Anschauungsweise abhängig, daß er wörtlich zu schreiben wagt: „Gott rechnet gnädig die Gerechtigkeit des in Christus erschienenen und von ihm vertretenen wahren Lebens uns zu." Es ist begreiflich, daß diese dogmatische Haltung des Büchleins unsere Freude an der Gabe eines so tüchtigen und selbständigen Theologen, wie wir Paul Graue sonst kennen, wesentlich beeinträchtigen mußte. Doch wird keiner das Büchlein ohne Gewinn lesen.

Bremen. Fr. Steudel.

Religiöse Reden und Betrachtungen von Dr. Regula, Pastor zu St. Marien in Osnabrück. Osnabrück 1898, Verlag von P. Hoppenrath. 156 S.

Von der Stelle aus, wo vordem unser tapferer, freimütiger D. Spiegel das Evangelium Jesu verkündet hat, bietet uns jetzt sein Amtsgenosse Dr. Regula in der vorliegenden Sammlung reife und schmackhafte Früchte aus seiner fünfundzwanzigjährigen gesegneten Arbeit.

Diese 29 Reden und Betrachtungen beginnen mit einem schönen Adventsgruß aus Offenbarung 3, 20, folgen im großen und ganzen dem Gang des Kirchenjahrs bis zur Sola fides des Reformationsfestes und bis zum Totenfest mit seinem „Glauben an das ewige Leben" nach Joh. 11, 20—27. Den Schluß bildet eine Ansprache nach 1. Mos. 28, 17 über „die Schloßkirche in Wittenberg als Heiligtum der protestantischen Kirche". Aus dieser Ansprache

Digitized by Google

seien hier einige Worte hervorgehoben, welche für den kirchlich-theologischen Standpunkt des Redners bezeichnend sind. Mit dem Blick auf Luther's Wormser Bekenntnis und nach einer Warnung vor dem geistlosen Buchstabenglauben ruft er aus: „Was vor Schrift, Vernunft oder freier Forschung und Gewissen, diesem dreifachen Richterstuhl, nicht die Probe besteht, kann bei uns in der evangelischen Kirche nicht als wahr angesehen werden, wenn auch ein ganzes Heer von Geistlichen und Laien dafür eintritt. Es ist traurig, wie weit wir jetzt in der protestantischen Kirche von dem freien Herzensglauben der Reformatoren abgekommen sind!" Die religiöse Begründung dieses ebenso freien als frommen Standpunktes finden wir vornehmlich in den Reden über Gotteskindschaft, über die Wirksamkeit des h. Geistes, über das Wesen des Glaubens, der Frömmigkeit und über das höchste Gut. In das practische Leben führen Abschnitte wie diejenigen, welche nach Phil. 3, 12—14 vom „religiösen und kirchlichen Fortschritt", nach 2. Thess. 3, 6—12 von dem „Segen der Arbeit", nach Luc. 12, 15 vom „Geld", von den „anvertrauten Pfunden", vom Gebet und von der „Macht des Liedes" handeln.

Besonderer Betrachtung wert erscheint uns eine Predigt über Luc. 2, 41—52, ein ansprechendes „Confirmationsbild mit wehmütigen Erinnerungen, heiligen Gelübden und ernsten Pflichten", sowie eine Rede über den ursprünglichen Sinn und Zweck und die gegenwärtige Bedeutung des h. Abendmahls, endlich ein Charakterbild des Pilatus nach Joh. 18, 38. Pilatus wird hier als Typus der vollständigen Religionslosigkeit gefaßt und der seichten Modefrömmigkeit und Glaubenslosigkeit unserer Tage als warnendes Beispiel vorgehalten. Anknüpfend an die Sage von dem Ende des Landpflegers im Pilatussee wendet sich die Rede an die „Pilatusnaturen" der Gegenwart: „Verachtet nur die Wahrheit und die bescheidenen Leute die ihr dienen! Schmeichelt nur den Großen und tretet desto brutaler die Kleinen! Euer Abrechnungstag kommt auch; vielleicht rascher, als ihr denkt."

Wir beglückwünschen den geschätzten Redner, der in der alten Friedensstadt seit einem Vierteljahrhundert als Diener am Wort mit echt protestantischem Geiste in so würdiger und unanfechtbarer Weise die Grundsätze freier Theologie vertreten hat und sich rückhaltlos dazu bekennt. Möge sich an ihm erfüllen, was Psalm 1, 3 geschrieben steht!

A. Werner.

Dogmatik von Prof. D. Kaftan (Grundriß der theologischen Wissenschaften 11. Abteilung). Freiburg i. B. J. C. B. Mohr'scher Verlag. 1. und 2. Aufl. 1897; 644 S.

Als Julius Kaftan vor einem Jahrzehnt seine „Wahrheit der christlichen Religion" veröffentlichte, die mit dem 1881 erschienenen „Wesen der christlichen Religion" zusammen „etwa das bilden sollte, was man als Apologetik oder als den ersten principiellen Teil der Dogmatik zu bezeichnen pflegt", hatte er — nach früherem Geständnis „nicht ganz" ein Anhänger Ritschl's, aber doch ganz vorzüglich seinem dogmatischen Hauptwerke dankbar verpflichtet — wie schon am Schluß der ersten Schrift aus seiner Auffassung Folgerungen für die Gestalt und Einrichtung der Dogmatik gezogen. Die Ausführung liegt jetzt in dem umfangreichen Bande „Dogmatik" vor, über den wir auf den Wunsch verschiedener unserer Leser etwas eingehender berichten.

Digitized by Google

Die christliche Dogmatik hat zur Voraussetzung, daß uns in der concreten christlichen Religion das allein maßgebende Ideal und die Wahrheit aller Religion gegeben ist. Das Wesen der christlichen Religion wird durch die beiden Gedanken des Gottesreichs und der Versöhnung bestimmt. Diese practischen Ideen geben dem christlichen Glauben und seiner Erkenntnis den Inhalt. Denn sie bilden den Hauptinhalt der göttlichen Offenbarung und aus dem Glauben an diese erwächst die gesamte christliche Erkenntnis. Die Glaubenserkenntnis steht in andern inneren Beziehungen als das theoretische Erkennen. Schleiermacher hat den eigentümlichen Charakter des religiösen Erkennens hervorgehoben, aber in seiner Glaubenslehre nur eine Summe von Reflexionen über die subjective Frömmigkeit geboten. Die richtige Einsicht ist wesentlich gefördert worden durch Ritschl's Hinweis auf die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen. Sein Ausdruck freilich: „die religiöse Weltanschauung verläuft in Werturteilen" war mindestens misverständlich, denn sie verläuft vielmehr in Seinsurteilen, aber zugrunde liegt eine innere Erfahrung, die in Wertgefühlen, also auch in Werturteilen verläuft. Der christliche Glaube hat sein Gesetz an den practischen Ideen, die unser christliches Glauben und Leben beherrschen: den Ideen des Gottesreichs und der Versöhnung. Jeder christliche Glaubenssatz muß als solcher nachgewiesen werden durch die Ableitung aus diesen Ideen, die ja nicht bloße Ideen, sondern Tatsachen sind, dadurch sind, daß sie den Inhalt der übernatürlichen Offenbarung Gottes bilden, die als Centrum der Menschheitsgeschichte in Israel vorbereitet, in Jesus Christus vollendet und in der Ausgießung des Geistes abgeschlossen ist zu fortlaufender Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes in der Gemeinde. — Die einzig authentische Urkunde der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist die heilige Schrift. Also ist die Schrift unter Ersetzung des Inspirationsbegriffs durch den Begriff der Offenbarung das alleinige und eigentliche Erkenntnisprincip der christlichen Dogmatik. Statt der willkürlichen Methode des Gebrauchs der Schrift, die Lehrsätze direct aus ihr zu schöpfen oder zu begründen, muß der evangelische Dogmatiker das geschichtliche Verständnis der Schrift zugrunde legen und sich von den practischen Grundideen der christlichen Religion (Versöhnung, Reich Gottes) leiten lassen.

Durch einen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung des Christentums von der apostolischen und nachapostolischen Gemeinde in der Anfangszeit durch die Stufen der griechisch-morgenländischen und der römisch-katholischen Kirche bis zur höchsten Stufe, dem evangelischen Christentum der Reformationskirchen, wird zu zeigen gesucht, daß es für die Ausprägung des Christentums in einzelnen Glaubenssätzen, dogmatischen Lehren und festen Lebensformen kein absolutes Vorbild in der göttlichen Offenbarung gibt, daß es sich darum in der Dogmatik nicht um die unvermittelte Herübernahme neutestamentlicher Erkenntnisse und Lehren handeln kann, und daß das Schriftprincip nicht feindlich gegen die sorgfältige Beachtung der kirchlichen Entwicklung gekehrt werden darf. Auch eine einfache Herübernahme der vorreformatorischen Dogmen ist der evangelischen Dogmatik nicht möglich, weil im evangelischen Christentum die Grundanschauung selbst, die vom Heilsgut, eine andere geworden ist. Aber freilich: die neue evangelische Heilserkenntnis „schließt die gemeinchristliche Erkenntnis ihrem ganzen Umfange nach ein ...; sintemal auch evangelischer Glaube und evangelische Frömmigkeit die Wahrheit voraussetzen, die in jenen Dogmen ausgesprochen ist". „Eine bloße Verneinung des alten Dogmas, ein sogenanntes undogmatisches Christentum, ist sinnlos"! Aber

Digitized by Google

die Reformation verlangt von uns die Umbildung all der Dogmen, die auf den früheren Entwicklungsstufen entstanden sind, denn mit der Grundanschauung vom höchsten Gut sind auch Glaubensbegriff und Erkenntnisformen andere geworden. — Die Theologie der Bekenntnisschriften, die teilweise noch diesen vorangegangenen Stufen angehört, ist darum für die evangelische Dogmatik nicht verbindlich; „das Bekenntnis der evangelischen (lutherischen) Kirche" aber ist für die Dogmatik normativ, weil es zeigt, wie die Offenbarung in der evangelischen Kirche angeeignet worden ist und angeeignet werden soll. Die Bedeutung eines Lehrgesetzes hat das Bekenntnis weder für die Kirche noch für die Dogmatik.

Die evangelische Kirche braucht eine Dogmatik, die die Wahrheit als Glaubenserkenntnis entwickelt und darbietet, sodaß jeder Satz in seinem Zusammenhange mit dem persönlichen Leben verständlich gemacht wird und aus diesem seine überzeugende Kraft schöpft — aus diesem in seiner Beziehung auf die göttliche Offenbarung. Es ist in der evangelischen Kirche „nicht frevelhafter Uebermut, wenn die Dogmatik Kritik am alten Dogma übt, sondern die Erfüllung einer heiligen Pflicht, die ihr durch die eigentümliche Art des evangelischen Christentums aufgelegt ist". Aber freilich wird die Dogmatik nur von solchen gefördert und der Arbeit an ihr die rechte Bahn gewiesen, die Schleiermacher's Fehler zu vermeiden, den Charakter der Glaubenserkenntnis als wirklicher Erkenntnis und ihre Begründung auf die Offenbarung zur Geltung zu bringen suchen. Das ist „ein bleibendes Verdienst" Ritschl's, während die Dogmatiker der Schleiermacher'schen Linken „wie namentlich A. Schweizer in den Irrtümern stecken geblieben sind"! Um des evangelischen Gaubensbegriffs willen und wegen der evangelischen Auffassung des höchsten Guts fordert Kaftan die „eigentliche Hauptaufgabe" der Dogmatik so zu fassen, wie er sie hier gefaßt hat: „Die Erkenntnis darzulegen, die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt".

Nicht zu verbinden mit der Dogmatik, sondern ihr vorauszuschicken ist die Apologetik, die die allgemeine Wahrheit und universelle Bedeutung des christlichen Glaubens darzutun, zu zeigen hat, „daß uns die Antwort auf die höchsten und letzten Fragen unseres Intellects nur in der Form des Glaubens erreichbar ist, und daß wiederum nur der christliche Glaube eine mit unserem übrigen Wahrheitsbesitz in Einklang stehende Antwort gibt". Das apologetische und das dogmatische Geschäft fallen auseinander. „Die Dogmatik hat dann nichts anderes zu tun, als den christlichen Offenbarungsglauben in seinen einzelnen Sätzen zu entfalten und so die in ihm enthaltene Erkenntnis darzulegen." Da sich aber von der im Glauben gewonnenen Gotteserkenntnis aus eine neue Erkenntnis des gesamten Stoffs aller Erkenntnis ergeben muß und da der gesamte Wissensstoff der Gotteserkenntnis unterzuordnen ist, so entsteht die Aufgabe, „das gesamte Werden in Natur und Geschichte als das Mittel für Gottes Zweck zu deuten und zu verstehen; und nun wird die Aufgabe der Dogmatik dahin erweitert: „sie hat außer und neben der Darstellung der christlichen Glaubenserkenntnis die geschichtsphilosophischen Probleme zu bearbeiten, die sich für die christliche Vernunft aus dem Glauben ergeben". Als solche „dogmatische Probleme", über die man verschieden denken und zu verschiedenen Ergebnissen kommen könne ohne Gefährdung der Glaubenseinheit, werden genannt die Fragen nach dem Ursprung des Bösen und den Anfängen der Menschheit sowie die Frage nach der Notwendigkeit des Todes Jesu Christi. So reicht also die apologetische

Digitized by Google

Aufgabe doch auch in die Kaftan'sche Dogmatik hinein; ja „es gehört zum Glauben, zum Dogma", daß diese Probleme gestellt werden, und „diesem Stück der dogmatischen Arbeit kommt principielle Bedeutung zu."

Zum Schluß der Prolegomena, die S. 1—116 umfassen, wird kurz als sachgemäß die Zerlegung der Dogmatik in sieben Lehrstücke empfohlen, die einfach aneinanderzureihen seien.

Wir müssen aus notgedrungener Rücksicht auf den Raum von den reichhaltigen Erörterungen des geschichtlichen Stoffs der Lehre bei den einzelnen Lehrstücken absehen.

Da „der Glaube nichts anderes ist als Gottesglaube", so tritt an die Spitze des Ganzen die Lehre von Gott. Die Beweise für das Dasein Gottes werden abgelehnt. „Es ist nicht ein beklagenswerter Skepticismus, der da zugrunde liegt, ein Verlust für die Dogmatik, der sich daraus ergibt. Es handelt sich vielmehr um die Befreiung von einer wissenschaftlichen Form, die der christlichen Gotteserkenntnis ohnehin inadäquat ist." Der Gottesbegriff der dogmatischen Tradition hat für die evangelische Dogmatik seine Bedeutung verloren. Der einzige Theolog, der sich von dem Gottesbegriff der dogmatischen Tradition losgemacht hat, ist Ritschl! Doch wird trotz seines Protestes von Kaftan zur Bezeichnung des Schemas der Gotteserkenntnis der Satz genommen: Gott ist das Absolute. Dies nur formale Schema „Gott das höchste Gut und die unbedingte Macht" hat die christliche Gotteserkenntnis auszufüllen. Im christlichen Glauben wird Gott erkannt als Geist, durch ein Werturteil als persönlicher Geist oder geistige Persönlichkeit (gegen Biedermann). Der andere Satz der christlichen Gotteserkenntnis „neben" dem von der geistigen Persönlichkeit Gottes lautet: er ist überweltlich, der himmlische Vater, der ewige Gott, wobei „jenes andere Verständnis Biedermann's: Gott ewiger Weltgrund und ewiges Weltziel" als „Beeinträchtigung der christlichen Gotteserkenntnis" scharf abgewiesen wird. „Die christliche Gotteserkenntnis gibt es nur als Teilact am Gesamtglaubensact, der Selbstbeurteilung und innere practische Haltung einschließt."

Die Grundeigenschaften Gottes sind Liebe, Heiligkeit und Allmacht. Doch wird nicht mit Ritschl die Liebe Gottes als der eigentliche Gegenstand und oberste Gedanke seiner Erkenntnis bezeichnet, sondern die geistige Persönlichkeit Gottes, weil nur so deutlich hervortritt, daß die Liebe Gottes Selbstmitteilung ist. Es kommt dabei auf das Verständnis des Gottesreichs an, „das ein überweltliches ist, die obere pneumatische Welt, deren Erscheinung zukünftig ist; so ist es auch die Teilnahme hieran, worin die Seligkeit erfahren und die Liebe Gottes erkannt wird". Aber wir erkennen die Liebe Gottes daran als heilige, daß die sittliche Betätigung in ein inneres Verhältnis zum seligen Leben in Gott gesetzt ist. In und mit unserer Erziehung im Gottesreich zu geistigen Personen, die wir nur durch die Erziehung zur Liebe und zur Selbstzucht werden können, kommt erst das Organ zustande für die Aufnahme der göttlichen Selbstmitteilung und damit für die Erkenntnis seiner Liebe; und welche Fortschritte wir auch in der Erziehung zum Guten machen, durch die der Mensch nur die Teilnahme an Gottes Leben erreicht — es ist eine bleibende Bestimmtheit der christlichen Grunderfahrung von der Liebe Gottes, daß Gottes heiliger Wille Gehorsam verlangt. Die christliche Gotteserkenntnis enthält immer beides: einen persönlichen Willens- und einen Erkenntnisact.

Als der volle und entsprechende Ausdruck der christlichen Gotteserkenntnis wird die Erkenntnis des dreieinigen Gottes bezeichnet und mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit be-

Digitized by Google

handelt (S. 189—225). Der Verf. findet schließlich „in der Form des Trinitätsbegriffs die Wahrheiten vergegenwärtigt, daß es der geschichtliche Herr und Heiland ist, durch den wir Gott erkennen, und daß es die an die Verkündigung von Jesus Christus geknüpfte, in der Geschichte sich vollziehende Mitteilung des Geistes ist, in der wir Gottes gewiß und froh werden". Er verkennt und verschweigt zwar nicht, wie grundverschieden davon die orthodox-kirchliche Lehrform ist, erklärt aber: „dennoch bleiben wir bei dem in der alten Kirche geprägten Begriff der Trinität, weil wir eines solchen Begriffs nicht entraten können". Ja er lehnt als unzutreffend und dem Glauben widersprechend die Meinung ab, „daß der evangelische Glaube nur zur Erkenntnis einer trinitarischen Offenbarungsöconomie Gottes führt, aber nicht zur Erkenntnis dessen, daß er in seinem ewigen Wesen der Dreieinige ist". Freilich sei und bleibe der Satz von dem dreieinigen Wesen Gottes ein Paradox. Aber „welch eine Fülle innerlich überführender und beseligender Wahrheit liegt in diesem Paradox ausgesprochen! Die Summe der Wahrheit, die unserm Glauben gegeben ist, ist darin ausgesprochen und, wie die Sache fordert, als Gotteserkenntnis gefaßt."

Kaftan's 2. Lehrstück handelt von der Welt. Sie ist anzusehen als schlechthin abhängig von Gott, und sie ist teleologisch zu verstehen und zwar in der Beziehung auf den Menschen und den ewigen Zweck der Menschen, zu dessen Verwirklichung Gott die Welt geschaffen hat, aus nichts, als Tat der Liebe. Es ist „das Richtige sich im Sinne des christlichen Glaubens klar zu machen, daß die Welt des gewöhnlichen Bewußtseins die wirkliche Welt ist, und alle wissenschaftlichen Constructionen des Wirklichen nicht für mehr genommen werden dürfen, als für ein Mittel des Geistes, dieser wirklichen Welt erkennend Herr zu werden. Da die Naturgesetze Züge im wissenschaftlichen Weltbild sind, so ergibt sich, daß sie nicht als Zwischenglieder zwischen Gott und der Welt eingeschoben werden dürfen." Das christliche Verständnis der Welt wird durch den Zweckgedanken bestimmt. Dieser Zweck ist das Leben in Gott. Dies ist aber das höchste überweltliche Gut des Christen. So erscheint das in keinem Christenleben entbehrliche Uebel als ein unentbehrliches Mittel zum höchsten Gut und damit als ein notwendiges Element der Weltordnung. — In der innern Auseinandersetzung mit der uns umgebenden Wirklichkeit entspringt der Glaube an Gottes Vorsehung. Daß wir auf diese, die causa prima alles zurückführen, ist notwendig, weil es uns nur dann zu einem Mittel unsrer Seligkeit wird. Aber auch den endlichen Ursachen, den causae secundae nachzugehn ist notwendig, weil wir uns alles als Stoff für unser sittliches Handeln gelten lassen sollen. Die beiden Betrachtungen sind so zusammenzufassen, daß die Glaubenserkenntnis, in der wir alles auf Gottes Willen und Anordnung zurückführen, übergeordnet wird. Ein Bedürfnis, aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt den Weg zur Gotteserkenntnis zu suchen, wird vom Verf. nicht zugegeben, weil die Gefahr der „Verfälschung des christlichen Glaubens durch pantheistische Umbildung" drohe. — Wie von solch' „kosmologischer Speculation", so sieht er auch von der Angelologie ab. „Es gibt in der Dogmatik nichts von den Engeln zu lehren." Aber „es wird aufgrund der Schrift stets fromme Meinung bleiben, daß es Engel gibt".

Eine notwendige Folgerung aus dem christlichen Glauben an den „weltfreien, persönlichen" Gott ist nach Kaftan, der ja den Begriff des ewigen Weltgrundes und Weltzieles als „pantheistische Umdeutung" zurückweist, der Glaube, daß „Wunder allezeit möglich sind und wirklich werden". Zwei Merkmale constituiren den Wunderbegriff: 1. Die Beziehung

Digitized by Google

des Ereignisses auf den im christlichen Glauben erfaßten Heilszweck Gottes, unsere Bestimmung zu einem überweltlichen Leben; und 2. dies, „daß es als natürliches Ereignis den Charakter des Auffallenden, Außerordentlichen, Unerwarteten trägt". „Es wird keinen großen Unterschied machen (!), ob wir etwa auch das (Wunder-) Ereignis nachträglich aus bekannten Gesetzen abzuleiten vermögen, sofern nur jene psychologische Bedingung des Außerordentlichen, Unerwarteten erfüllt ist." Die Offenbarungsgeschichte freilich soll „in dieser wie in allen Beziehungen eine besondere und ausgezeichnete Stellung" einnehmen; und „es dürfte dem Glauben ebensosehr entsprechen wie der richtigen historischen Einsicht, wenn wir die meisten (!) Erzählungen der neutestamentlichen Ueberlieferung von den wunderbaren Heilungen durch Jesu Hand, ohne ihren geschichtlichen Kern und die Zutat der Ueberlieferung zu sondern, mit der Gemeinde so nehmen wie sie lauten, weil sie doch so geschehen sein könnten"! Aber die Wunder aus dem Leben Jesu sind nicht etwa auf diese Heilungen einzuschränken. „Vor einer solchen Einschränkung warnt auch die centrale Stellung, die die Auferweckung Jesu Christi von den Toten in der Offenbarungsgeschichte einnimmt." Doch soll „die Abstufung im Wunderbegriff" nicht im Sinn einer Einschränkung des Wunders auf die Offenbarungsgeschichte verstanden werden.

Das 3. Lehrstück handelt vom Menschen und seiner Sünde. „Es ist principiell falsch, das Erkenntnisprincip der Sünde in der Urstandslehre zu suchen, die über die Anfänge der menschlichen Dinge und den Ursprung des Bösen Bescheid geben soll." In Wahrheit werde die Erkenntnis des Urstandes aus der Erkenntnis der Sünde erschlossen. Zum leitenden Gesichtspunkte wird die Unterscheidung von Sünde und Schuld genommen. Die Erkenntnis der Sünde geht hervor aus der Erkenntnis des Willens Gottes: der Verwirklichung seines Reiches unter den Menschen als eines Reichs insbesondere der sittlichen Gerechtigkeit in der Welt, wie dieser Wille vor allem in Jesu Christi Wort und Leben anschauliche Gestalt gewonnen hat. Sünde ist alles menschliche Wollen und Handeln, das mit dem göttlichen Willen in Widerspruch steht. Die Schuld aber muß danach bemessen werden, ob die Sünde Schwachheits-, Uebereilungs- oder eigentliche Empörungssünde ist. Nur bei Beachtung dieses Unterschiedes läßt sich der pelagianische sowol als der manichäische Irrtum vermeiden. Wie Gott seinem Wesen nach überweltlicher persönlicher Geist ist, so soll der Mensch in Zucht des Geistes und Uebung der Liebe geistige Persönlichkeit werden. Also steht die sündige Lebensrichtung des Menschen, die auf ein Zerflattern der Ansätze dazu und schließlich auf ihre Zerstörung hinausläuft, in tatsächlichem Widerspruch mit Gottes Willen nicht blos, sondern mit seinem ewigen Wesen. Der empirische Mensch ist von Haus aus in der Grundrichtung seines Wesens und Lebens sündig, d. h. im Widerspruch mit dem heiligen Gott, in gänzlicher Unfreiheit zum Guten. Aber die Sünde des natürlichen Menschen ist noch nicht sein Böses, sondern böse als Gesamtschuld der Menschheit, aus der er stammt. Und nun wirkt der Geist Gottes durch die geschichtliche Erziehung im Menschen, dem „von der Schöpfung her die Anlage zum geistigen Personleben und damit zur Freiheit eignet", die Freiheit als die Möglichkeit des Guten, die freilich zugleich die des Bösen ist. Da nun die Menschen insgesamt diese verwirklichen, so wird die Sünde in ihnen zur verantwortlichen Tat und Schuld, ausnahmslos in allen Menschen, aber mit Abstufung. Die Strafe besteht in der Trennung von Gott. Nicht ist das Schuldbewußtsein selbst die Strafe (Ritschl), aber in

Digitized by Google

ihm wird die Strafe als Strafe der göttlichen Gerechtigkeit erfahren. Der Ursprung des Bösen ist also nicht im ersten Menschen zu suchen, sondern in allen Menschen, in ihrem freien Willen, ihrer eignen verantwortlichen Tat. Mit der Hereinziehung des Teufels wird für die dogmatische Erklärung des Bösen nichts gewonnen. Ist auch die Vorstellung von bösen Geistwesen und von Satan als ihrem Haupte nicht abzulehnen (den Satansgedanken „aus der unmittelbaren Vorstellungswelt des Frommen beseitigen zu wollen, wäre vermessen"!), so läßt sich doch über den Satan sowenig wie über die Engel eine Lehre aufstellen. Zu einer sündigen Entwickelung der Menschheit ist es durch den Fall der ersten Eltern gekommen. Die Frage nach der Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Par ist verhältnismäßig nebensächlich. Die Lehre von der Erbsünde aber ist aufs beste begründet in der unleugbaren Tatsache der Vererbung, die sich „so sehr der Aufmerksamkeit aufgedrängt hat, daß heute (im Gegensatz zum 18. Jahrhundert) viel mehr die Neigung vorhanden ist, diese psychophysischen Zusammenhänge zu überschätzen als zu übersehn."

Das 4. Lehrstück, das ein Drittel des ganzen Buches in Anspruch nimmt, handelt von Jesus Christus, seiner Person und seinem Werke. Ueberall im N. T. tritt uns Jesus als Mensch im vollen und schlichten Sinn des Wortes entgegen. Er hat sich sicher als den verheißenen Messias bezeugt und die (in der Gemeinde alsbald verschwundene) Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" im messianischen Sinne gemeint, hat sich damit als den zukünftigen Richter und Bringer des überweltlichen Gottesreichs ankündigen wollen. Aber der verborgene Quell seines persönlichen Lebens und Wirkens war das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott. Durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Vater ist die Gemeinde zur Erkenntnis seiner göttlichen Würde gelangt. Die Formen der altkirchlichen Christologie haben ihre Bedeutung für den evangelischen Glauben verloren, insbesondere die Logos-Speculation, die zu einer pantheistischen Weltanschauung führt, und die „pantheistisch zugespitzte" Zweinaturenlehre, die sich ebensowenig mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu und mit dem evangelischen Glauben in Einklang setzen läßt. Die Tendenz Schleiermacher's, die Christologie der evangelischen Heilserkenntnis entsprechend zu gestalten, hat Ritschl durchgeführt. Aber an Ritschl's „energischem Versuche" muß Kaftan aussetzen, daß sich die zugrunde gelegte Fassung des Heils an der Schrift und dem evangelischen Glauben nicht als die richtige erweist („das Heil wird vor allem in dem durch Christus uns vermittelten Verhältnis zu Gott erlebt"), und daß es nicht angeht, das Prädicat der Gottheit auf Christus nur aus der Gemeinde zu übertragen und nur in der Beziehung auf die Gemeinde für rechtverständlich zu erklären. In der Christologie ist nach Kaftan 1. die von Schleiermacher und Ritschl geltend gemachte Regel zu beachten, daß sich das Verständnis Christi nach der Heilserkenntnis zu richten hat; 2. muß der Gesichtspunkt der Offenbarung der leitende sein und der des Vorbildes ihm untergeordnet werden; und 3. ist das evangelische Lebensbild Jesu als der Inhalt unseres Glaubens an seine Gottheit verständlich zu machen. Und nun läßt der Verf. drei gesonderte Betrachtungen über „die Gottheit Jesu Christi" folgen, die einem „kirchlichen Postulat" gemäß (!) zuerst „den erhöhten Herrn", dann „den geschichtlichen Heiland" und zuletzt „den Ewigen" behandeln.

Nach Kaftan ist der Stoff in der Trinitätslehre und Christologie ein und derselbe, nur der leitende Gesichtspunkt verschieden: dort kommt es vor allem auf die wahre Mensch-

Digitized by Google

heit des Herrn an; hier dagegen ist seine wahre Gottheit das Thema! Gottheit Jesu Christi, nicht Gottessohnschaft. „Es muß bei der Rede von der Gottheit Jesu Christi als der allein zutreffenden sein Bewenden haben“ (ein stereotyper Ausdruck des Verf.). Die Gottheit Jesu Christi bedeutet die in ihm geschehene Offenbarung Gottes im Fleisch. Das ist „die Christologie des evangelischen Glaubens“, während die altkirchliche die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur im Gottmenschen lehrt. Es ist aber der lebendige erhöhte Christus mit dem Bekenntnis seiner Gottheit gemeint, das verklärte Haupt der Gemeinde (die nicht die empirisch-geschichtliche Gemeinde Ritschl's sein soll). Denn „der Glaube hat es mit lebendig gegenwärtigen Realitäten zu tun, niemals mit dem blos, das einmal in der Geschichte war, wäre es auch das Größeste und Herrlichste“. Doch — so wird alsbald fortgefahren — „der Erhöhte ist Jesus der Herr, der durch die Auferweckung und Erhöhung in die pneumatische Seinsweise Gottes eingetreten ist und an der göttlichen δόξα Teil gewonnen hat. Reden wir daher von der Gottheit des Erhöhten, so ist die des Geschichtlichen darin mitgemeint und mitgesetzt“! „Der Satz vom Ursprung Jesu aus Gott ist unentbehrlich, aber im Glauben als solchem nicht der sich aufdrängende Gegenstand des Nachdenkens“! Der geschichtliche Heiland, für dessen Verständnis der Verf. öfter Analogien aus dem Gebiet des Heroischen heranzieht, wird „an seinem Wirken unter den Menschen, an dessen Inhalt als Gott erkannt“. Aber die Attribute göttlicher Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart sind ihm nicht beizulegen. Jesus war der sündlos vollkommene Mensch, ist es aber „kraft wirklicher sittlicher Selbstentscheidung durch Versuchung hindurch geworden. Seine Gottheit und seine menschliche sündlose Vollkommenheit bedingen sich gegenseitig“. Die Einheit Jesu mit Gott ist jedoch nicht das Erzeugnis zeitlicher Entwicklung, sondern ihrer inneren Art nach ewiger Besitz. Und zwar muß sie auch als eine „Naturtatsache“ verstanden werden: „Was dem Leben Jesu vor aller eignen Betätigung zugrunde liegt, ist eine (geistleibliche) Naturtatsache, die in ihrer Art so einzig dasteht, wie sein Leben in der Geschichte.“ — Jesus ist nach seiner Gottheit von Ewigkeit in Gott (öfter wiederholte Formel Kaftan's). „Als der sinnliche Ausdruck hierfür ist der Präexistenzgedanke zuzulassen.“ „Als Bild wird auch der Satz von der Geburt des Heilands aus der Jungfrau stets seinen Platz behaupten.“ An der Auferstehung aber betont der Verf. sehr nachdrücklich die „äußere Tatsächlichkeit; auf diese kommt es an, weil in ihr die Gewißheit des ewigen Lebens nach dem Tode bezeugt und verbürgt ist“.

„In ihm“ — diesem „äußeren Ereignis“, dem „wunderbaren Naturereignis“ — „so wie es geschehen ist und Glauben geweckt hat, liegt die Heilstat Gottes, sofern sie Erlösung oder Wiedergeburt ist“, die als „ein von Gott gewirktes Widerfahrnis“, die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi, durch den Glauben in den Einzelnen wirklich wird und zugleich die bleibende Aufgabe der sittlichen Erneuerung des Christen einschließt. In den guten Werken der Wiedergeborenen — „der einzigen Form, in welcher die Wiedergeburt zur Erscheinung kommt während der Zeit“ — wird der überweltliche Christus in der Welt und für die Welt sichtbar und will er sichtbar werden. In der Glaubenslehre ist der ursprüngliche Zusammenhang der biblischen Heilsverkündigung wiederherzustellen und die Erlösung oder Wiedergeburt als das in Christus vollzogene Werk Gottes an allen, die da glauben, darzustellen; denn bei „Annahme einer objectiven, d. h. einer abgesehn vom Glauben

Digitized by Google

fertigen Erlösung ist es mit dem richtigen Verständnis der Wiedergeburt oder Erlösung vorbei". — Ist auch die göttliche Heilstat der Wiedergeburt (oder Erlösung) und der Rechtfertigung (oder Versöhnung) einheitlich in Tod und Auferstehung Jesu vollzogen, so sind doch Rechtfertigung und Versöhnung insbesondere an den Tod Jesu geknüpft, der „Beides in Einem ist: das Gericht über die Sünde und das rechtfertigende Urteil Gottes über die Sünder, die solche seine Offenbarung im Glauben aufnehmen". Allererst eine Tat Gottes in oder durch Christus, ist die Rechtfertigung oder Versöhnung auch ein dieser Tat entsprechendes Widerfahrnis des Gläubigen: Vergebung der Sünden, Erlaß der Strafe (unter Verwerfung „der orthodoxen Theorie, die den richtigen Satz vom stellvertretenden Strafleiden Jesu in eine schiefe Theorie verwandelt hat") und Friede mit Gott. Wiedergeburt (oder Erlösung) und Rechtfertigung (oder Versöhnung) hängen unzertrennlich zusammen. Aber die Rechtfertigung ist das Begründende und das ist von der größten Bedeutung, namentlich auch für die Verkündigung des Heils.

Indem der persönliche christliche Heilsglaube zur Heilsgewißheit wird, führt er zu seiner Vollendung: zur Erkenntnis der ewigen Erwählung als einer in Christus geschehenen. Die Beziehung der Erwählung „etwa nur auf die Gemeinde als Ganzes, wie Schleiermacher und Ritschl wollten, tötet den Nerv der Erwählungslehre". Von einer Vorherbestimmung der Einen zur Seligkeit und der Andern zur Verdammnis weiß der Glaube nichts.

Das Heil ist das Werk Jesu Christi nach seiner Gottheit, zugleich aber auch das active Werk des Menschen Jesus und als solches unter dem Titel des vollkommenen Gehorsams Jesu Christi gegen den Vater zu begreifen. „Ohne den Gehorsam des Menschen Jesus, ohne sein freies Eingehn auf den Willen des Vaters würde es keine Vergebung und keine Versöhnung, kein neues Leben und keine Seligkeit für uns geben." Das Werk des menschlichen Gehorsams Jesu läßt sich in der überlieferten Lehrform seines dreifachen Amtes veranschaulichen, wobei aber die Herrschaft des Erhöhten über seine Gemeinde nicht unter den Gedanken des Königsamtes Jesu zu befassen ist. Denn „diese Herrschaft des Erhöhten ist eine solche, die er in der Einheit mit dem Vater durch den Geist ausübt, sodaß er dem Glauben darin nicht als unterschiedenes Ich gegenwärtig ist".

Im Anschluß daran erörtert Kaftan sehr ausführlich (S. 543—569) „das im Tode des Heilsmittlers dem christlichen Denken sich aufdrängende Problem: die Heilsnotwendigkeit des Todes Christi". Wieder wird die orthodoxe Satisfactionstheorie abgewiesen unter Anerkennung der meisten Gegengründe des Verstandes. Gegen die orthodoxe Lehre entscheidet endgültig, daß sie sich mit der Erkenntnis der inneren Zusammengehörigkeit von Liebe und Heiligkeit in Gott nicht verträgt; sie ist theoretisch ungenügend und practisch gefährlich. Es war die notwendige Katastrophe der göttlichen Offenbarung, daß der Träger der vollkommenen Offenbarung von den berufenen Vertretern der vorbereitenden ans Kreuz geschlagen ward, von seinen Jüngern verlassen, wie ein Ausgestoßener, allein mit Gott, von dem er sich auch in der äußersten Qual momentan verlassen wähnte. Der Tod des Heilsmittlers ist — zusammengenommen mit seiner Auferstehung — das notwendige Mittel für die Verwirklichung des göttlichen Heilszwecks unter den Menschen, von grundlegender Bedeutung für die Gemeinde und ihren Glauben wie für die Rechtfertigung und Wiedergeburt des einzelnen Christen.

Es folgt als 4. Lehrstück der Abschnitt von der Kirche und den Gnadenmit-

Digitized by Google

teln. Die Kirche ist nach Kaftan „ein Grundbegriff des christlichen Glaubens und die Lehre von ihr gehört zu den centralen Wahrheiten des Christentums". „An den verklärten Herrn und seine Gottheit glauben heißt sich in seinen Leib einrechnen, der die Kirche ist", die Gemeinschaft aller Christgläubigen, der abgeschiedenen wie der noch auf Erden weilenden. In dieser Kirche ist der göttliche Weltzweck realisirt: das Reich Gottes, dessen Begriff freilich der weitere ist; aber „die Kirche ist das Gottesreich im gegenwärtigen Stadium seiner Verwirklichung". „Die Kirche ist durch Jesus Christus in die Geschichte eingeführt und ihr eingestiftet worden". Die Kirche, die wir glauben, ist eine übersinnliche Realität. Zu ihr gehört wesentlich die Christenheit auf Erden im umfassenden Sinne. Eine der in ihr vorhandenen Ordnungen ist die empirische Kirche (eine andere der Staat), der Bruchteil der gesamten Christenheit, der durch die Gnadenmittel und für sie kirchlich organisirt ist.

Unter den Gnadenmitteln ist das Wort Gottes das vornehmste. Man darf aber nicht nach neuerdings aufgekommener Lehre sagen, die heilige Schrift enthalte blos das Wort Gottes. Es muß bei dem alten Satz, daß die heil. Schrift das Wort Gottes ist, sein Bewenden haben"! Nur ist dieser Satz so zu deuten, daß der Charakter der heil. Schrift als einer geschichtlichen Größe, den die Inspirationslehre verkennt, zu seinem Rechte kommt. — Die Bedeutung der vom Herrn eingesetzten Taufe kann nach Kaftan nicht hoch genug angeschlagen werden. Denn Gottes Werk und Wille, worauf sich der Glaube stützt, sind dem Einzelnen in der auf ihn bezüglichen Weise allein in seiner Taufe gegeben und verbürgt. „Der Christ kann, darf und soll sich da (in schweren Anfechtungen) Gott selbst gegenüber auf seine Taufe berufen." — Das Abendmahl hat Jesus nicht als einen Ritus im Sinne des späteren Sacraments für seine Gemeinde eingesetzt, sondern seinen nahen Tod und sein Wiederkommen vor Augen, hat er den Jüngern diese Handlung zur Wiederholung in ihrer Mitte gegeben, bis sie wieder mit ihm vereinigt sind. „Nun der Herr aber nicht alsbald wiederkam, hat die Gemeinde dies Erbe von den ersten Jüngern und Gläubigen überkommen und darf deshalb ihr Sacrament auf die Stiftung des Herrn selbst zurückführen." Aber sie ist dann auch im Verständnis des Sacraments an sein Wort und seine Absicht gebunden. Diese Feier des neuen Bundes, der auf den Tod Jesu gegründet ist, vermittelt dem Glauben nichts anderes, als das Heilsgut der neutestamentlichen Gemeinde: die Vergebung der Sünden und die dadurch vermittelte Einheit mit Christus und in ihm mit Gott selbst. Das Abendmahl hat auch „ohne den Glauben seinen vollen Wert und Inhalt als die auf Christi Wort und Willen gegründete Handlung, die es ist. Und an diesem Sachverhalt hängt der Wert, den es als Sacrament für den Glauben hat."

Das kurze 6. Lehrstück „vom Glauben" (S. 617—627) tritt an die Stelle der Lehre vom ordo salutis, dessen einzelne Begriffe zum größeren Teil in einen andern Zusammenhang der Glaubenslehre gehören, während die Behandlung der conversio und der sanctificatio oder renovatio der Ethik zuzuweisen ist. Die, „wie sich gebürt aufgelöste und beseitigte" Lehre vom ordo salutis wird ersetzt durch den „Glaubenssatz, daß der Glaube allein, nämlich der Glaube an Christus, der durch Gottes Wort und Geist geweckt wird, das von Gott verordnete Mittel ist, wodurch wir gerecht und selig werden."

Ebenso kurz handelt das letzte 7. Lehrstück „von der christlichen Hoffnung" (S. 628—640). Der Titel „von den letzten Dingen" wird abgelehnt. Die christliche Hoff-

Digitized by Google

nung ist auf das ewige Leben im jenseitigen Gottesreich gerichtet. Zur Verwirklichung dieses Reiches der Herrlichkeit kann es nur durch eine „Weltkatastrophe" kommen. „Mit Bezug auf die Entwicklung des Einzelnen stellt sich diese Katastrophe dar in dem leiblichen Sterben". Aus beidem ergibt sich dem Verf. die Notwendigkeit des Gedankens der Auferstehung oder doch eines Analogons des biblischen Auferstehungsgedankens: „die Aufhebung des Schattenhaften in dem Dasein der Abgeschiedenen, die endliche definitive Verherrlichung", „das ewige Leben derer, die in Christus sind". Denn wie Jesus Christus das Princip des Anfangs und der Mitte der Geschichte ist, so wird er auch das Princip ihres Endes sein. Das einzige directe Object der Glaubenslehre ist hier: das ewige Leben derer, die in Christus sind. „Indirect muß aber der ewige Tod constatirt werden. Es gibt wie ein ewiges Leben so einen ewigen Tod. Wenn aber, so ist die Apokatastasis Aller ausgeschlossen" (S. 640). —

Wir sind mit unserm Referat zu Ende. Die es ausführlich haben wollten, wünschten wol die „Formeln" des neuen Dogmas genau kennen zu lernen, die zu „schmieden" D. Kaftan einst mit hohen Worten verheißen hatte. Und wir hielten es für geboten, nicht blos die trockenen Sätze wiederzugeben, sondern auch möglichst viel von ihrer Begründung. Wir dürfen nach unserm wahrheitsgetreuen Bericht auf eingehende Kritik verzichten. Nur ein Uebelwollender könnte den sittlichen Ernst, die religiöse Energie und das lebendige kirchliche Interesse dieses Dogmatikers verkennen. Aber gar mancher wird mit dem Ref. nicht selten die klare, widerspruchslose Gedankenbildung vermissen, durch die sich D. Otto Dreyer's Schrift „Undogmatisches Christentum" auszeichnet, deren Tendenz der Berliner Dogmatiker aufs neue mit ungerechter Härte verurteilt. Auch Schleiermacher, Schweizer, Biedermann müssen hier nicht selten Unrecht leiden — begreiflicherweise, da der Verf. zwar die Kritik der Ueberlieferung in bestimmten Grenzen gelten läßt und selber übt, principiell aber einen — damit doch unvereinbaren — streng supranaturalistischen Offenbarungsglauben zu behaupten sucht. Wenn die befruchtende Einwirkung einer nicht phantastischen speculativen Theologie, die man doch nicht als unterchristlich verketzern sollte, auf die evangelisch-protestantische Glaubenslehre grade in unserer Zeit mit besonderem Recht gefordert werden darf, so ist ein solcher Einfluß bei der vorliegenden Dogmatik durch die philosophisch positivistischen Voraussetzungen ihres Verf. (vgl. Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion) vonvornherein ausgeschlossen, würde aber auch unmöglich gemacht durch sein theologisches Vorurteil, daß auf die christlich-religiösen Werturteile die formalen Kategorien des sittlichen Lebens angewendet werden müssen — also gehorsame Unterwerfung unter die religiösen Werturteile, wie sie dem Christen als Glaubensnormen in der göttlichen Offenbarung gegenübertreten (Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion[1] S 416). Diese gehorsame Unterwerfung käme schließlich hinaus auf die Unterwerfung unter die mehr oder weniger glücklich und solid geschmiedeten Formeln eines Dogmatikers. Denn also lesen wir im Eingange der vorliegenden Dogmatik (S. 6): „Auch was die einzelne Dogmatik Eigentümliches hat, will — in seinen thetischen Sätzen wenigstens — Dogma werden". J. W.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Wissenschaft und wissenschaftliche Methode.

Von

D. **Eduard Grimm.**

Mit der Frage, was eigentlich Wissenschaft sei, kann man auch einen wissenschaftlichen Kopf in Verlegenheit bringen. Man muß sich schon sehr weit fassen, wenn man nichts ausschließen will, was nach gewöhnlichem Sprachgebrauch als Wissenschaft gilt. Wissenschaft ist Erkenntnis, aber nicht jede Erkenntnis ist von wissenschaftlicher Art. Um sie als wissenschaftliche Erkenntnis anzuerkennen, verlangt man eine gewisse Gewandtheit, Schärfe und Tiefe, eine gewisse Besonnenheit und Weitsichtigkeit, eine gewisse Ordnung und Methode im ganzen Vorgehen. Aber das sind keine so einzigartigen Eigenschaften, daß sie nicht in jedem gesunden Menschenverstand bei einiger Uebung gefunden werden könnten. Deshalb sucht man nach besonderen Kennzeichen. Man geht ins Einzelne ein, holt von dieser oder jener einzelnen Wissenschaft das eine oder andere Merkmal herbei. Oder man sucht das Neueste hervor, wodurch die derzeitige Forschung sich von der früheren unterscheidet, und erhebt es zum ausschlaggebenden Merkmal echter Wissenschaft. Da nun die fortschreitende Forschung immer wieder Neues hervorbringt, so ist auch der Begriff, was Wissenschaft im wahren Sinne sei, in einer steten Umbildung begriffen.

In jeder Zeit steht irgend eine einzelne Wissenschaft besonders im Vordergrunde, und man kann beobachten, wie jedes Zeitalter geneigt ist, die besondere Eigentümlichkeit der in ihm gerade vorherrschenden Wissenschaft zum allgemeinen Merkmal aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu erheben. In der Scholastik des Mittelalters führt die Logik des Aristoteles die Herrschaft. Dadurch wird der wissenschaftliche Charakter jener Zeit bestimmt. In der durch den eigentlichen Begründer der neueren Philosophie, Descartes, beeinflußten Wissenschaft steht im Vordergrunde die Mathematik, als die wissenschaftlichste Methode gilt daher die mathematische. Wenn man auch nicht überall nach ihr verfährt, so wird sie doch als das Ideal aller wissenschaftlichen Methode angesehen. Das berühmteste Beispiel, wie diese Methode auf ein ihr ganz fremdes Gebiet angewandt wird, bietet die Ethik Spinoza's. Auch in unserem Jahrhundert hat der Begriff der Wissenschaft mehrfache Wandlungen durchgemacht. Wie anders hat man über Wissenschaft und wissenschaftliche Methode gedacht, als die Hegel'sche Philosophie in voller Blüte stand, wie anders heutzutage! Wer möchte heute jene uns vielfach ganz unfaßbaren Begriffskonstruktionen wiederholen? Aber sind wir etwa nun naiv genug zu glauben, wir Heutigen, an der Wende des Jahrhunderts, seien im Besitze der alleinseligmachenden Methode? Wie wird man in fünfzig oder hundert Jahren über unsere gegenwärtige Wissenschaft urteilen?

Digitized by Google

Was ist Wissenschaft? Nehmen wir als Stichprobe aus der Gegenwart einmal die Antwort, wie sie Rauwenhoff in seiner Religionsphilosophie (übers. von Hanne, Braunschweig 1889) gibt. Er sagt: die Wissenschaft geht aus von gut konstatierten Fakten, ordnet diese nach Arten, betrachtet sie in ihrer gegenseitigen Verbindung, sucht die Voraussetzungen der sich darin offenbarenden regelmäßigen Veränderung und trachtet so, zur Entdeckung der Gesetze, die in der Natur herrschen, zu gelangen. Oder kürzer: Wissenschaft ist Erkenntnis der Gesetze der Erscheinungen. Wie haben wir über diese Erklärung zu urteilen? Ich finde darin die oben aufgestellte Regel bestätigt, daß jedes Zeitalter geneigt ist, die besonderen Kennzeichen dafür, was Wissenschaft sei, der in ihm vorherrschenden Wissenschaft zu entnehmen. Die anderen Wissenschaften bleiben unbeachtet beiseite oder werden für das Wesen echter Wissenschaft als nicht ausschlaggebend angesehen. Diese Erklärung ist unverkennbar hergenommen von der heutigen Naturwissenschaft. Die anderen Wissenschaften müßten, wenn man diese Erklärung in aller Strenge durchführen wollte, darauf verzichten, Wissenschaften zu heißen.

Wissenschaft soll Erkenntnis von Gesetzen sein. Das paßt auf die Naturwissenschaft. Es paßt auch noch auf die Mathematik. Denn diese hat es auch mit Gesetzen zu thun, mit Gesetzen sogar, die mehr Sicherheit in sich tragen, als viele sog. Gesetze der heutigen Naturerkenntnis. Aber Wissenschaft soll sein Erkenntnis der Gesetze in den Erscheinungen. Kann ich denn wohl in demselben Sinne, wie ich von Hitze und Kälte u. a. als Erscheinungen rede, auch von den mathematischen Zahlen und Figuren als Erscheinungen reden? Ich zeichne wohl ein Dreieck, aber das Dreieck mit seinen Kreide- oder Bleistiftstrichen ist immer nur ein unvollkommenes Bild desjenigen Dreiecks, das ich in meinem Geiste trage, und für welches eigentlich meine Beweisführung gilt. Jene Erscheinungen sind uns durch die Sinne gegeben; diese, wenn sie überhaupt den Namen verdienen, pflegt der Geist von sich aus zu entwerfen. Es ist also der Ausdruck „Erscheinung", der uns hier in der Erklärung, was Wissenschaft sei, bedenklich macht.

Ich nenne jetzt eine Wissenschaft, die es ganz sicher mit Erscheinungen zu thun hat, ohne daß doch eine Erkenntnis von Gesetzen, wie sie dort gemeint sind, in Frage käme. Ich meine die Geschichtswissenschaft. Die Menschheitsgeschichte rollt sich anders ab als ein äußerer Naturprozeß. Dieser erfolgt mit mechanischer Notwendigkeit, in jene spielt neben anderen Einflüssen immer auch die menschliche Willkür hinein. Gewiß wird der Geschichtsforscher aus der Fülle der Ereignisse gewisse allgemeinere Beobachtungen hervorheben, die sich ihm zu Grundsätzen und Regeln verdichten, aber Gesetze im Sinne jener Naturgesetze sind das nicht. Er wird auch nicht darauf verzichten, die Ideen ans Licht zu ziehen, die mehr oder weniger bewußt die Zeiten und Völker beherrschen, aber diese Ideen sind doch, sofern sie für ihn als Geschichtsforscher in Frage kommen, ihrem Wesen nach auch nichts anderes als geschichtliche Erscheinungen. Ob er nun mehr auf die wirtschaftlichen und socialen Verhältnisse den Nachdruck legt oder auf tiefere geistige und sittliche Gesichtspunkte, ob er mehr den Einfluß Einzelner oder den der

Digitized by Google

Massen in den Vordergrund stellt, ob er mehr geneigt ist, vor der Schöpferkraft großer Persönlichkeiten Halt zu machen oder den ursächlichen Zusammenhang bis in seine letzten Winkel zu verfolgen, immer hat er es doch mit Thatsachen zu thun, und was er zur Erklärung der Thatsachen anführt, muß sich auch als Thatsache in irgend einer Weise nachweisen lassen. Aber darüber hinauszugehen und außer diesen Thatsachen und ihren zeitlichen Zusammenhängen nun noch gewisse außerzeitliche göttliche Ideen als innere hinter der Flucht der Erscheinungen liegende Ursachen aufzusuchen, ist Sache des religiösen Glaubens, oder die Geschichtswissenschaft, wenn sie sich darauf einläßt, wird zur Geschichtsphilosophie. Vor dieser hat man heute eine begreifliche Scheu. Man weiß, wie leicht man sich verführen läßt, seine eigenen Ideen in die Geschichte hineinzutragen. Eher könnte man sagen, daß unsre Zeit in ihrer geschichtlichen Forschung peinlich bemüht ist, jede eigene Idee zurückzuhalten, gleichsam von sich selbst losgelöst sich in den geschichtlichen Vorgang zu vertiefen, das eigene Denken und Fühlen nur soweit mitspielen zu lassen, als es zuletzt darauf ankommt, den zerstückelten Stoff durch eine gewisse, an dem Stoff selbst herangewachsene Intuition wieder zu einer lebendigen Einheit zusammenzufassen. Diese geschichtliche Forschung hat auf theologischem Gebiete die bedeutsamsten Umwandlungen vollzogen. Der gewöhnlichen Verstandeskritik gegenüber verschließt man sich leicht, weil solche Kritik mehr von außen kommt, und das Gemüt sich von außen her nicht in das Heiligtum des Glaubens hineinreden lassen will. Aber dieser geschichtliche Geist, dieser aus unsrer ganzen Zeit geradezu eingeatmete Sinn für geschichtliche Wirklichkeit und geschichtliches Werden gleicht einem Stoffe, der den gegen äußere Angriffe sich für unverwundbar erklärenden Körper der Orthodoxie innerlich, gleichsam auf chemische Weise, zersetzt. Diese geschichtliche Forschung ist ein Stolz unsrer Zeit. Aber sie stellt nur Thatsachen oder Erscheinungen fest und keine eigentlichen Gesetze. Ist sie nun Wissenschaft oder nicht?

Es ist übrigens nicht bloß die Geschichtswissenschaft, der es bei strenger Anwendung jener Rauwenhoff'schen Erklärung übel ergehen würde. Was würde dabei z. B. aus der Rechtswissenschaft werden, einer Wissenschaft, die das Schicksal hat, in derartigen Untersuchungen gewöhnlich unbeachtet zu bleiben? Diese Wissenschaft hat es allerdings mit Gesetzen zu thun, aber nicht mit Gesetzen, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, sondern mit solchen, die selbst nur Erscheinungen sind, und zwar oft recht flüchtige und vergängliche Erscheinungen. Was fangen wir mit allen diesen Wissenschaften an?

Ein Ausweg ist allerdings leicht zu finden. Man könnte sie als Wissenschaften gelten lassen, aber gewissermaßen als Wissenschaften zweiten Grades, während auf der Höhe nur diejenige Wissenschaft stehen würde, die die Gesetze in den Erscheinungen erforscht, die Naturwissenschaft. Der Unterschied wird auch in der That gemacht, bald mehr bald weniger offen. Man bezeichnet die Naturwissenschaften als die exakten Wissenschaften. Der Name bereitet uns einige Verlegenheit. Ich meine, jede Wissenschaft sollte exakt sein, oder sie verdient überhaupt den Namen einer Wissenschaft nicht. Sind denn die Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Begriffe, mit denen sie

Digitized by Google

arbeiten, und die Methoden, nach denen sie verfahren, wirklich so über allen Zweifel hinaus gesichert? Oder soll jener Name darauf hinweisen, daß eben nur das, was wir mit Augen sehen und mit Händen greifen und mit dem Zollstab messen können, einer exakten Prüfung fähig sei? Wollte man mit dem Namen Ernst machen, so müßte man ihn zuallererst denjenigen Wissenschaften beilegen, die einer unumstößlichen Gewißheit fähig sind. Deren sind nur zwei, nämlich Logik und Mathematik, beide mehr formaler Art, aber von einer Allgemeingültigkeit, die im Grunde aller Erfahrung vorangeht. Und dies vorausgesetzt, kann man allerdings auch einen Teil der Naturwissenschaft als exakt bezeichnen, nämlich denjenigen Teil, der mathematischer Art ist und daher auch mathematischer Genauigkeit fähig.

Zu der Verschiedenheit in dem Grade der Gewißheit tritt hinzu die Verschiedenheit der Methode. Der Naturforscher, der den eigenartigen Verlauf einer Naturerscheinung feststellen will, wird eine möglichst große Zahl von Fällen zusammenbringen und daraus seine Schlüsse ziehen und die gewonnenen Sätze möglichst noch durch Experimente prüfen. Nicht so der Mathematiker. Um zu erkennen, daß in einem Dreieck die drei Winkel gleich zwei Rechten sind, wird er nicht erst eine möglichst große Anzahl von Dreiecken sammeln oder entwerfen, um an ihnen die Probe zu machen, sondern er weiß, daß dieser Satz, wenn er von einem Dreieck gilt, eben darum auch von allen übrigen gilt. Das Verfahren des Geschichtsforschers ist wieder anders; er scheint dem Naturforscher in mancher Hinsicht verwandt und ist doch auch wieder in Stoff und Methode von ihm grundverschieden. Ein Stück z. B. das in der Naturforschung die größte Rolle spielt, fällt ja für den Historiker völlig fort, nämlich das Experiment.

Ich möchte daraus die allgemeine Regel entnehmen, daß jedes Erkenntnisgebiet je nach seiner Eigenart auch seine besondere Methode verlangt, und daß es gerade das Zeichen echter Wissenschaft ist, für jedes besondere Gebiet auch die ihm zukommende eigenartige Methode ausfindig zu machen. Man sage nicht: die Wahrheit ist doch nur eine, und deshalb kann auch im Grunde die Methode nur eine sein. Das mag vielleicht von dem letzten, höchsten Ziel der Erkenntnis gelten — wenn wir uns etwa denken, die Menschen hätten nach Jahrtausenden alle die Einzelgebiete der Erkenntnis durchforscht und verarbeitet und wären nun von den verschiedensten Seiten her zusammengekommen, um den Aufstieg zu dem höchsten, alles beherrschenden Gipfel zu beginnen. Aber ehe sie so weit kämen, müßten zuvor endlose Landstrecken durchwandert, Flüsse überbrückt, Gebirge überwunden werden. Und es ist etwas anderes, einen Fluß überbrücken, und etwas anderes, über ein Gebirge klettern. So haben auch die an verschiedenen Enden und Gebieten anfangenden Forscher ganz verschiedene Methoden nötig. Oder man könnte auch sagen: jede einzelne Wissenschaft ist wie ein Kind, das mit Lust und Liebe großgezogen werden muß. Nun gibt es allerdings gemeinsame Regeln für alle Kindererziehung; so gibt es auch gemeinsame Regeln aller Wissenschaft, z. B. die Gesetze der formalen Logik. Aber diese gemeinsamen Regeln

Digitized by Google

auch vorausgesetzt, weiß doch jeder Erzieher, daß im übrigen jedes Kind nach seiner besonderen Art behandelt werden muß.

Ich habe Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte nebeneinander gestellt. Jedes Gebiet hat seine besondere Art und Weise. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß für gewisse Gebiete eine Verknüpfung dieser Methoden eintrete. So gibt es Gebiete, wo sich die naturwissenschaftliche und mathematische Methode vereinigen; so gibt es auch Gebiete, wo die naturwissenschaftliche und historische Methode sich die Hände reichen. Mit dieser letzteren Vereinigung hat man in unsrer Zeit ganz besonders große und epochemachende Erfolge erzielt. Man sucht das Wesen eines Dinges zu erfassen, indem man sein Entstehen und Wachsen, seine Entwicklung beobachtet. Man erforscht die Entwicklung der Erde, der auf ihr lebenden Wesen, der Pflanzen, Tiere, Menschen. Der Begriff der Entwicklung, in welchem sich der naturwissenschaftliche und der geschichtliche Gesichtspunkt verbinden, ist geradezu ein Schlagwort unserer Zeit geworden. Ich habe hervorgehoben, wie die jeweils im Vordergrunde stehende Wissenschaft eine derartige Macht auszuüben pflegt, daß man geneigt ist, ihre Eigentümlichkeit zum Kennzeichen aller echten Wissenschaft überhaupt zu machen. Diese Vorherrschaft übt in unserer Zeit die Naturwissenschaft und innerhalb dieser Wissenschaft im besondern die Entwicklungstheorie. In einem Zeitalter, wo die Mathematik vorherrschte, hat man, wie Spinoza's Beispiel zeigt, auch die Ethik mathematisch behandelt. Darf man sich wundern, wenn in einem Zeitalter der „Entwicklungstheorie" die Ethik und die anderen Geisteswissenschaften ganz besonders unter diesem Gesichtspunkte behandelt werden, ja wenn man sich gelegentlich gebärdet, als ob sie nur, soweit sie sich unter diesen Gesichtspunkt beugen lassen, noch als echte Wissenschaften gelten könnten?

Fassen wir einmal die Ethik ins Auge. Der Gesichtspunkt, zuallererst einmal die Entstehung und Entwicklung der sittlichen Begriffe und zwar an den verschiedensten Stellen zu erforschen, hat sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen, und es ist damit eine Fülle von Beobachtungen erschlossen worden; aber ob damit auch dem eigentlichen Kerne des sittlichen Wesens Genüge geleistet ist? Was heißt denn überhaupt Entwicklung? Man kann darunter verstehen, daß etwas auseinander gewickelt wird, wächst, sich entfaltet, was vorher dem Keime, der Anlage nach vorhanden war. Dann ist der Keim das Primäre, womit das Wesen der Sache bereits der Möglichkeit nach gegeben ist, die Entwicklung ist das Sekundäre, und die unter mancherlei Einflüssen vielleicht nur sehr unvollkommen geschehende Entfaltung, namentlich am Anfang, ist an und für sich noch kein Zeugnis gegen das Wesen der Sache selbst. In solchem Sinne von einer Entwicklung der sittlichen Begriffe zu reden, ist in keiner Weise bedenklich. Aber der moderne Forscher versteht das Wort Entwicklung anders. Es ist nach seiner Meinung nicht eine Anlage, in der das zukünftige Wesen schon keimartig vorgebildet liegt, und die nun entfaltet wird; wenn überhaupt noch von einer Anlage geredet wird, so ist sie so allgemein gehalten, daß je nach Umständen alles aus ihr werden kann. Sondern die Umstände und Einflüsse, die überhaupt die Entwicklung zu stande bringen, sind es

Digitized by Google

auch, die dem Dinge damit erst sein Wesen und seine Eigenschaften geben. Nicht von innen heraus, sondern gewissermaßen von außen nach innen zu, je nach den Verhältnissen und Umständen, bilden sich die Dinge. Was von innen heraus sich entfaltet, trägt immer bis zu einem gewissen Grade Notwendigkeit in sich; was sich von außen her nur je nach den Umständen zusammengliedert, ist und bleibt im wesentlichen ein zufälliges Ding. Wende ich den Begriff der Entwicklung in diesem letzteren Sinne auf die moralischen Begriffe an, so geht jede innere Notwendigkeit an ihnen verloren. Sie werden zufällige Gebilde, die heute so sind und in einer andern Periode ganz anders sein können. Aber zufällige zeitliche Gebilde, wenn sie auch als sittliche Gebote ausgegeben werden, können doch nimmermehr die unbedingte Gültigkeit beanspruchen, die das eigentliche Kennzeichen sittlicher Gebote ist. Man verstehe mich recht. Was im einzelnen gut oder böse sei, darüber sind die Meinungen oft sehr verschieden gewesen, und sind es vielfach noch heute, und ein buntes Bild dieser Mannigfaltigkeit bietet uns die geschichtliche Entwicklung. Aber daß überhaupt etwas sittlich gut oder sittlich böse sei, daß ich das, was ich als gut erkenne, unter allen Umständen thun, und das, was ich als böse erkenne, unter allen Umständen lassen muß, daß es überhaupt vorkommen kann, etwas rein um seiner selbst willen unter allen Umständen thun oder lassen zu müssen, das werde ich niemals als das Ergebnis zufälliger geschichtlicher Entwicklung ansehen können und dürfen, oder es fällt das, was das Sittliche zum Sittlichen macht, in sich zusammen. An diesem Punkte versagt jene Entwicklungstheorie. Es ist eine Methode, von einem anderen Erkenntnisgebiet auf das der Moral übertragen, mit deren Hülfe allerdings eine ganze Reihe wichtiger Erkenntnisse auch auf diesem Gebiete erschlossen werden kann, die aber doch zu dem eigentlichen Wesen der Moral nicht paßt, oder, wenn trotzdem darauf angewandt, unausbleiblich zu seiner Zerstörung führt. Will ich wirklich die Moral nach ihrem eigentlichen Kern erfassen und begründen, so kann mir weder eine naturwissenschaftliche noch eine geschichtliche Methode helfen, sondern ich muß eine Methode suchen, die eben dem besonderen, ureignen Wesen der Moral entspricht. Und da die Erfahrung mit ihrer Zufälligkeit niemals den letzten Erklärungsgrund abgeben kann für etwas in sich Notwendiges, so werde ich in irgend einer Weise zurückgehen müssen bis auf etwas, was eben noch vor der Erfahrung liegt.

Aber, so wird man ausrufen, dadurch wird ja mit einem Male wieder all der schöne Zusammenhang zerrissen, den wir glücklicherweise endlich zwischen den Wissenschaften hergestellt, damit wird die induktive Methode, die gemeinsame Methode aller fortschreitenden Wissenschaften, ja gerade an einem der wichtigsten Punkte durchbrochen! Was antworte ich darauf? Die Rede von einer einheitlichen Methode ist eben nur eine Redensart. Und was man induktive Methode nennt, ist ein sehr flüssiges Ding, das um so schwerer zu fassen ist, je tiefer man eindringen will. Und was die Zerreißung jenes Zusammenhangs betrifft, machen wir nur die Augen auf, und wir sehen, daß er auch an andern Stellen in die Brüche geht.

Den äußeren Naturlauf sehen wir an als ein unendlich mannigfaltiges Ge-

Digitized by Google

webe, zusammengefügt aus Ursachen und Wirkungen. Und man hat sich mehr und mehr gewöhnt, auch alle geistigen Vorgänge, Gedanken, Empfindungen, Begierden als ein ähnliches Gewebe anzusehen, durch allerhand zeitlich zufällige Einflüsse so aneinander gefügt. Aber diese naturalistische Anschauung, wie man sie nennen könnte, wird an zwei Stellen auf das empfindlichste durchbrochen, und keine Dialektik ist imstande, diese Lücken zu verschließen. Es kann auf diese Weise nie begründet oder erklärt werden die innere unbedingte Gültigkeit des sittlichen Gebots oder, allgemein ausgesprochen, der sittlichen Weltordnung. Und es kann auf diese Weise nie erklärt werden die Thatsache unsres selbständigen, freien Willens oder unsrer Selbstverantwortlichkeit, die mit dem freien Willen steht und fällt. Man pflegt das freilich heute wenig zu beachten. Es ist kein günstiges Zeichen für die sittliche Energie unsres Zeitalters, daß man der Frage nach der Selbstbestimmung oder der sittlichen Freiheit so gern aus dem Wege geht. Sie ist freilich im höchsten Maße unbequem für alle, die nach Einheit der Theorie trachten. Man kann durch die Jahrhunderte beobachten, wie man sie in endlos fortgeführtem Streit zu beseitigen sucht, um sie, nachdem man sie offiziell vernichtet, durch eine Hinterthür zum Schutze der Verantwortlichkeit des Menschen wieder herein zu lassen. Man sollte endlich davon lassen, um einer Theorie willen etwas zu bezweifeln, was man in der Praxis überall als selbstverständlich und ganz unentbehrlich voraussetzt. Die Thatsache der Selbstbestimmung oder der Willensfreiheit ist das große Loch in der naturalistischen oder mechanisch-materialistischen Weltanschauung, und wie man es auch verkleben oder zustopfen mag, das Loch bleibt doch.

Gehen wir zur Religion über. Man steht der religiösen Erkenntnis heutzutage im allgemeinen skeptisch gegenüber. Dieser Skepticismus ist willkommen zu heißen, sofern er jener Leichtigkeit ein Ende macht, mit der mancher, beinahe so wie er ging und stand, sich daran machte, ein System von Begriffen über Gott und Welt in die Luft zu bauen und auch noch zu meinen, er habe damit das Rätsel des Daseins gelöst. Aber verderblich wird der Skepticismus, sofern er den Menschen mutlos macht oder auch eine gewisse Bequemlichkeit heilig spricht, der es gerade recht ist, von einer wissenschaftlichen Erfassung dieses Gebietes absehen zu dürfen. Hier tritt die Bedeutung der Frage, was eigentlich Wissenschaft und wissenschaftliche Methode sei, recht ans Licht. Wenn man behauptet, von einem bestimmten Gebiete sei eine wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich, so kommt es eben darauf an, was man in diesem Falle unter wissenschaftlicher Erkenntnis versteht. Wer das Wesen der Wissenschaft lediglich nach den Kennzeichen bestimmt, die die wissenschaftliche Forschung auf einem Einzelgebiete, z. B. auf dem der äußeren Natur, aufweist, der wird sich freilich nicht wundern dürfen, wenn eine Wissenschaft mit solchen Merkmalen auf einem ganz anderen Gebiete nicht möglich ist. Denken wir daran zurück, wie Rauwenhoff den Begriff der Wissenschaft faßt. Sein maßgebendes Vorbild ist die Naturerkenntnis, deren Ausgangspunkt die sinnliche Erfahrung ist. Dann kann natürlich von einer Erkenntnis auf dem übersinnlichen Gebiet der Religion für ihn keine Rede sein. Er erhebt sich noch bis zur Gewißheit einer

Digitized by Google

sittlichen Weltordnung, aber alles, was darüber hinausliegt, Gott, göttliche Liebe, Sünde, Schuld, Erlösung sind für ihn nichts als Poesie, Erzeugnisse der schaffenden Phantasie. Das ist, offen ausgesprochen, die einfache Verneinung, die Bankrotterklärung aller Erkenntnis auf religiösem Gebiete.

Wie auf moralischem, so gibt man sich auch auf religiösem Gebiete jetzt umfassenden geschichtlichen Forschungen hin. Das ist ansich sehr willkommen zu heißen, da ein Feld dadurch aufgeschlossen wird, das bisher noch lange nicht genug angebaut worden ist. Aber wenn man meint, damit den eigentlichen Kern der religiösen Wahrheit wissenschaftlich erfassen zu können, so irrt man. Gegen die Möglichkeit einer Lösung des religiösen Problems auf rein geschichtlichem Wege ist ähnliches zu sagen wie gegen die Meinung, das moralische Problem auf diesem Wege zu lösen. Die Größe des Eifers und die Fülle von Stoff, die in diesen geschichtlichen Untersuchungen entfaltet wird, können über diesen Grundirrtum nicht hinweghelfen.

Moral und Religion hängen gewiß eng zusammen. Ich brauche hier nicht zu untersuchen, ob eine Moral ohne Religion möglich sei. Es genügt hier für meinen Zweck, wenn zugestanden wird, daß jedesfalls eine Religion ohne Moral nicht denkbar ist. Wenn also das eigentlich religiöse Gebiet wissenschaftlich erschlossen werden soll, so setzt das meiner Ansicht nach voraus, daß auch jenes moralische Problem seine wissenschaftliche Lösung mit findet oder zuvor gefunden hat. Gleichwohl werden beide immer unterschieden bleiben. Die Moral ist noch nicht Religion, und die Religion wird nie bloße Moral werden. Daher wird die Methode, nach der etwa auf dem Gebiete der Moral zu verfahren ist, nicht ohne weiteres die Methode der Religionswissenschaft sein, und umgekehrt, wie verwandt auch beide untereinander seien. Für echte Wissenschaft kommt es auch hier darauf an, jedes Gebiet nach seiner Eigenart zu erfassen und die ihm entsprechende Methode aufzufinden.

Es ist anziehend zu sehen, wie in Rauwenhoff schließlich doch das religiöse Bewußtsein sich auflehnt gegen das Ergebnis seines allzueng gefaßten wissenschaftlichen Standpunkts. Die Glaubensvorstellungen sind ihm, wissenschaftlich angesehen, Gebilde der Phantasie. Aber er muß doch bekennen, daß in diesen Gebilden noch mehr steckt als gewöhnliche Phantasie. Es ist die Phantasie des Sehers, die auf dem Wege der Intuition tiefer in die Geheimnisse von Natur und Menschenwelt eindringt als unser Verstand; es ist eine höhere Wirklichkeit, die darin offenbar wird, ohne die die Wirklichkeit um uns herum unerklärbar sein würde. Er sagt geradezu: die menschliche Anlage geht nicht auf im Denkvermögen mit seiner eigentümlichen Methode der Wahrheitserkenntnis. Das intuitive Finden mit seiner schöpferischen Phantasie ist auch da, und es würde eine unerträgliche Anmaßung des Verstandes sein, wenn er es wagte, ihm alle Bedeutung für die Wahrheitserkenntnis abzusprechen. Wir werden das Auge für die Möglichkeit zu öffnen wagen, daß in dieser Glaubenspoesie sich eine Wahrheit enthüllt, die der Verstand mit seinen Denkformen nicht fassen kann (S. 590). Ist es nicht fast, als sollte hier das Feld vorbereitet werden für eine ganz neue, eigenartige Forschung,

Digitized by Google

die von allem fremden losgelöst, mit Entschiedenheit dem Wesen religiöser Wahrheit sich anpaßt? Nur schade, daß dies das Ende und nicht den Anfang seiner Untersuchungen bildet. Mit derartigen Gedanken sollte begonnen werden, es sollte das eigenartige Gebiet abgesteckt, sein Charakter scharf herausgekehrt, sein Zusammenhang wie sein Unterschied den anderen Geistesgebieten gegenüber genau erwogen, und nun der Versuch gemacht werden, von seinen inneren Zusammenhängen Rechenschaft zu geben, nicht nach einem vorgefaßten Begriff von Wissenschaft, sondern mit einer Wissenschaft als Ziel, die mit den allgemeinen Regeln des Denkens selbstverständlich in Einklang steht, aber in Bezug auf Methode und Inhalt selbständig aus dem verarbeiteten Stoffe hervorwächst.

Einst griff die Wissenschaft der Religion, der Kirche in die anderen Wissenschaften über, und erst allmählich haben sich diese ihre Unabhängigkeit errungen. Jetzt scheint es fast umgekehrt zu sein, man trägt den Charakter anderer Wissenschaften in das Gebiet religiöser Erkenntnis herein und verfällt damit dem Skepticismus. Man lasse einem jeden sein eignes Gebiet und seine Methode. Was in das Gebiet der Naturerkenntnis gehört, das soll auch ausschließlich nach den Grundsätzen der Naturerkenntnis behandelt werden. Alles, was Geschichte hat oder ist, das sei auch insoweit der Methode der geschichtlichen Forschung unterworfen. So lasse man aber auch der Logik, der Mathematik, der Psychologie, der Moral, der Religion ihre eigne Art und verlange nicht von ihnen, sich in materialistisch gerichtete Naturwissenschaft oder in lauter Geschichte aufzulösen. Nicht eine Erkenntnis mit einer Methode, sondern verschiedene Erkenntnisgebiete mit verschiedenen Erkenntnismethoden bilden den Ausgangspunkt. Und unter dieser Voraussetzung, daß ein jedes der Gebiete in seiner Eigenart anerkannt ist, mag man sie nachher Fühlung nehmen lassen und ihre Verwandtschaft ans Licht ziehen und sie aneinander gliedern in der Zuversicht, daß sie bei aller ihrer Verschiedenheit doch zugleich zu einem harmonischen Ganzen sich verbinden werden. Und in dieser höheren Harmonie stellt sich das dar, was wir Einheit der Wahrheit nennen.

Die Probe echter Wissenschaft wird immer die sein, daß sie der Eigenart des behandelten Gebiets vollauf gerecht wird, und daß sie zugleich als ein einzelnes Stück dem großen Reiche der Wahrheit sich eingliedern läßt.

Digitized by Google

Der Name „Menschensohn" und das Messiasbewußtsein Jesu.

Von

Professor D. **Paul Wilh. Schmiedel** in Zürich.

Läßt sich über Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn überhaupt noch etwas sagen, was Wert hat? Mit Mißvergnügen erinnert man sich der fruchtlosen Verhandlungen darüber, ob sich Jesus damit als Menschen im emphatisch hohen oder im emphatisch niedrigen Sinne hinstellen wollte. Für das Eine wird die eine Reihe von Stellen geltend gemacht, für das Andere die andere; die jedesmal entgegengesetzte sucht man möglichst zu entwerten oder so zu deuten, daß sie das Gegenteil ihres nächstliegenden Sinnes besagt. Als das Einleuchtendste wird wohl den Meisten die Anknüpfung an die Gestalt bei Daniel 7,13 erschienen sein, die, einem Menschensohn gleich, auf den Wolken des Himmels kommt und vor Jahwe gebracht wird, um von ihm Macht und Herrschaft über alle Völker und ein ewiges Reich verliehen zu bekommen. Allein diese Gestalt vertritt laut der ausdrücklichen Deutung V. 18. 22. 27 „das Volk der Heiligen des Höchsten", das der letzte vorhergehende König des vierten Weltreiches, d. h. Antiochus Epiphanes, nach V. 21 und 25 bekriegt und mißhandelt und dessen Festzeiten und Gesetz er zu ändern unternommen hatte (vgl. I. Mkb. 1,29—64), also die gesetzestreuen Juden. Auf den Messias ist diese Figur in keiner vor Jesu Zeiten sicher nachweisbaren Schrift gedeutet. Die „Bilderreden" im Henochbuch (Kap. 37—71 mit Ausnahme einiger längeren Interpolationen), in denen dies nach allgemeiner Ansicht reichlich geschieht, dürfen zwar mit großer Wahrscheinlichkeit als nichtchristlich betrachtet werden, da ein christlicher Verfasser den Hinweis auf den in Jesus erschienenen Messias sich schwerlich hätte entgehen lassen; auch müssen sie wohl vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nach Christus geschrieben sein, da sie Kap. 56,5—8 weissagen, der letzte Ansturm der feindlichen Völkerscharen, die hier, vielleicht in Erinnerung an den Einfall der Parther in Palästina 40—38 vor Chr., als parthische und medische bezeichnet sind, werde an den Mauern der Stadt der Gerechten scheitern. Aber deshalb sind sie noch nicht sicher vorchristlich, da unzweifelhafte Data hierfür fehlen und uns doch sogar aus der Zeit zwischen 70 und 100 nach Chr. in der Apokalypse Baruchs und dem 4. Esrabuch fraglos jüdische Apokalypsen vorliegen[1]).

[1]) Wir benutzen die Gelegenheit, eine Argumentation zu entkräften, die lange irregeführt hat. In der „Himmelfahrt des Moses" heißt es Kap. 10,8 bei Beschreibung der Endzeit: tunc felix eris tu, Israel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et implebuntur (hier ergänzt Charles in seiner sehr guten Ausgabe, The assumption of Moses, London 1897, S. 88 mit Cheyne: dies luctus tui). Einen Adler mit mehreren Köpfen und deshalb auch mehreren Nacken und zugleich mit einer Vielzahl von Flügeln kennt man nun nur aus IV. Esra 11 f., wo unter diesem Bilde ein Reich mit seinen verschiedenen Herrschern

Digitized by Google

Innerhalb der evangelischen Geschichte sodann darf es als ein ganz gesicherter Punkt gelten, daß vor dem Bekenntnis des Petrus zu Caesarea Philippi (Mc. 8,27—30 = Mt. 16,13—20 = Lc. 9,18—21), also während einer längeren Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Jünger in Jesus den Messias noch nicht erkannt hatten. Um so fraglicher ist es, wie er sich vor diesem Ereignis nach Mc. 2 Mal, nach Lc. 4 Mal, nach Mt. noch weit öfter hat Menschensohn nennen können, wenn er dies im Sinne von Messias verstand. Müssen alle diese Stellen an ihrem jetzigen Platz oder dann vielleicht überhaupt für ungeschichtlich erklärt werden? Oder war der messianische Sinn des Namens so wenig allgemein verständlich, daß er durch ihn mehr verhüllt als enthüllt wurde? Oder meinte Jesus mit dem „Menschensohn" gar nicht seine Person, sondern nur das, was Daniel gemeint hatte, eine Idee, eine Gemeinschaft der Heiligen? Oder hat noch gar nicht er den Namen gebraucht, sondern erst eine an Daniel sich nährende christliche Apokalyptik, aus der ihn dann die Evangelisten entlehnten? Und damit sind noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft. Holtzmann sagt in seiner Neutestamentlichen Theologie: „Die Frage gehört zu den verwickeltsten, ja verfahrensten der neutestamentlichen Theologie" (I, 1897, S. 246), und sieht sich nicht in der Lage, über jeden Punkt eine abschließende Entscheidung zu geben.

---

beschrieben wird. Indem hierin Volkmar das römische erblickte und das Buch unter Nerva 96—98 (das Richtige wäre: unter Domitian 81—96) ansetzte, folgerte er (Mose Prophetie und Himmelfahrt = Handbuch der Apokryphen III, 1867, S. 67), die assumptio Mosis sei später, nämlich 137—138, kurz nach dem Aufstande unter Barkochba entstanden. Hilgenfeld geht (seit seinem Novum testamentum extra canonem I = Clementis Romani epistulae, 1866, S. 115 und 96,3) umgekehrt von der Ansetzung der assumptio in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts aus und schließt, daß das 4. Esrabuch früher, nämlich 30 vor Chr., geschrieben sei (genauer wird man für die assumptio nicht, wie er, 44—45 nach Chr., sondern die nächsten Jahre nach 4 vor Chr., spätestens bis 29 nach Chr. ansetzen müssen). Noch in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1892, S. 461,1 und 1896, S. 479 und in der Berliner philologischen Wochenschrift 1894, S. 875 und 1896, S. 988 beklagt er sich, daß man seine Argumentation nicht beachte.

Nun ist der Beweis der Abhängigkeit schon nach dem bisher Bekannten nichts weniger als zwingend. Cervices steht bei Cicero und Sallust stets im Plural, auch wo nur Ein Nacken gemeint ist; und falls die Ursprache der assumptio hebräisch gewesen sein sollte, könnte es buchstäbliche Uebersetzung des Plurals szawwarîm sein, der ebenso für Einen Nacken gebraucht wird. Ferner folgt direkt in § 9: et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum, loco habitationis eorum, (§ 10:) et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis. Hier handelt es sich nicht um Sieg über das unter dem Bilde des Adlers dargestellte Weltreich, worauf man den in Rede stehenden § 8 deutet, sondern um Erhebung in den Himmel, von wo aus das Volk Israel die in § 7 angekündigte Bestrafung seiner Feinde beobachten werde. Verbindet man also § 8 nicht mit § 7, wozu nichts zwingt, sondern mit § 9f., so ist der Adler nicht Feind, sondern Vehikel; ascendes entspricht dem altabit te. Dies ist jedenfalls schon öfters ausgesprochen worden.

Was man aber wohl noch nicht gesehen hat, ist dies, daß die assumptio Mosis aus dem Grunde nicht das 4. Esrabuch voraussetzt, weil sie einfach auf dem Alten Testamente ruht. Charles sagt dies S. 42 allerdings, führt aber Deut. 33,29 an, wovon er doch selbst ge-

Digitized by Google

Nun, jedenfalls ist in den letzten Jahren mehreres über den Namen „Menschensohn" geschrieben worden, worüber zu referieren sich lohnen wird. Denn es werden da nicht, wie so oft, lediglich alte Antworten auf alte Fragen wiederholt, sondern ein ganz neuer Weg eingeschlagen. Völlig neu ist zwar auch hier nichts unter der Sonne. Aber nachdem, wie man in Arnold Meyer's „Muttersprache Jesu" (1896) S. 140—149, 160—162, 91—101 finden kann, zuerst der Erzbischof Génébrard von Aix († 1597), zuletzt die Rationalisten am Anfang unseres Jahrhunderts auf das Aramäische zurückgegangen, hat dies nächst dem Holländer Uloth und nächst Lagarde erst Wellhausen wieder auf die Tagesordnung gebracht. Was aus dem Alten Testament hinreichend bekannt und auch bei den Septuaginta stets der Fall ist, daß „Menschensohn" einfach „Mensch" bedeutet (z. B. im Parallelismus Num. 23, 19: „nicht ein Mensch ist Gott, daß er sein Wort bräche, noch eines Menschen Sohn, daß ihn etwas reute", oder Jes. 51, 12, Hiob 25, 6, Ps. 8, 5), das gilt in verstärktem Maße im Aramäischen und dem damit aufs engste verwandten Syrischen. „Menschensohn" ist hier so sehr der einzige Ausdruck für den Begriff „Mensch", daß in der syrischen Bibel Adam I. Kor. 15, 45 und 47 „der erste Menschensohn" heißt und in der sogenannten jerusalemischen Evangelienübersetzung, die speciell im galiläischen Dialekt des Aramäischen verfaßt ist, das griechische „Sohn des Menschen" durch „Sohn des Menschensohnes" wiedergegeben wird, ein sprachliches Monstrum, das nur um so energischer auf die Notwendigkeit hinweist, sich mit dem Geist der Sprache, die Jesus redete, vertraut zu machen.

Aber was ergibt sich nun, wenn man dies bereitwillig thut? Nichts Geringeres,

---

stehen muß, daß es abgesehen von den Anfangsworten μακάριος σύ, Ἰσραήλ, an die der Verfasser in der That gedacht haben kann, selbst nach den Septuaginta sehr wenig paßt. An Stelle des Urtexts, der besagt: „du wirst über ihre (d. h. deiner Feinde) Höhen (siegreich) hinwegschreiten", übersetzen diese nämlich: „du wirst auf ihren Hals treten" (vgl. z. B. Jos. 10,24). Da nun hierauf in der assumptio nur cervices zurückgehen kann, will Charles (auch S. 88) et alas streichen. Sei aber umgekehrt cervices et zu tilgen, so liege Jes. 40,31 zu Grunde, und auf Rom werde kein Bezug genommen. Wie nahe war er dem Richtigen! Die wirkliche Grundstelle steht im Nachbarkapitel des Deuteronomium und ist mit der Jesaiastelle aufs engste verwandt. Es ist Deut. 32,11: „Wie ein Adler, der sein Nest (d. h. dessen Insassen) aufstört (zum Fluge) und über seinen Jungen schwebt, breitete er (Jahwe) seine Flügel aus, nahm ihn (d. h. sein Volk Israel) auf und trug ihn auf seinen Fittigen".

Statt des Schlusses haben die Septuaginta: „auf seinem Nacken" (μετάφρενα). Von diesem Plural ist cervices die wörtliche Uebersetzung; das ihm folgende alas entspricht genau dem im Deuteronomium vorhergehenden πτέρυγας. Zu streichen ist in der assumptio nichts. Dies alles dürfte so evident sein, daß auch die, welche hebräische oder aramäische Ursprache der assumptio voraussetzen, bei cervices eine Anlehnung des griechischen oder des lateinischen Uebersetzers an die Septuaginta werden zugeben müssen (daß letzterer einen griechischen Text vor sich hatte, ist außer Frage; die Vulgata hat humeri statt cervices).

Was Hilgenfeld an der oben zuletzt citierten Stelle dafür anführt, daß bereits in Röm. 10,7 wegen der Abweichung von Deut. 30,13 das 4. Esrabuch (4,8) vorausgesetzt werde, erledigt sich ebenso durch Beachtung der alttestamentlichen Stellen Ps. 107,26. 139,8 (vgl. Am. 9,2, dazu J. Sir. 24,5), die aber schon seit lange, z. B. in Meyer's Kommentar, beigebracht sind.

Digitized by Google

als daß Jesus sich gar nicht für den Messias gehalten hat. Dies ist wenigstens die Perspektive bei den meisten der Autoren, mit denen wir es heute zu thun haben.

Es würde nämlich völlig aussichtslos sein, auf den wenigen Seiten, die wir hier in Anspruch nehmen dürfen, die Fragen, die sich an den Namen „Menschensohn" knüpfen, nach allen Seiten zu erörtern. Hierfür wie für alle über unsern nächsten Zweck hinausgehenden Literaturangaben verweisen wir auf Holtzmann's Neutestamentliche Theologie, von der wir überhaupt nicht dringend genug wünschen können, daß sie sich in den Händen jedes Theologen befände. Wir beschränken uns darauf, die Theorien herauszugreifen, die unter Heranziehung des Aramäischen auf ganz verschiedenem Wege zu derartigen weitgehenden Resultaten gelangen. Durch das eventuelle Ergebnis, daß Jesus sich gar nicht als den Messias betrachtet habe, gewinnt die Frage zugleich einen weit größeren und wichtigeren Hintergrund, als sie ihn ihrer zunächst philologischen Natur gemäß zu haben scheint.

Einen Blick in die Bilderreden des Henoch können wir uns bei unserer Aufgabe nicht ersparen; ja, wir müssen mit ihm beginnen, soll eine Unterlassungssünde hierin nicht hinterdrein unsere ganzen Untersuchungen stören.

Da heißt es nun z. B., nachdem im 62. Kapitel das letzte Gericht zum Abschluß gebracht ist: nach demselben würden die Verurteilten trotz Eingeständnis ihrer Sünden und Anerkennung der Gerechtigkeit des Herrn der Geister, d. h. Gottes, vergeblich eine kleine Ruhe von ihrer Pein erflehen (63, 1—10); und dann, nachdem der Menschensohn in dem ganzen Kapitel nicht genannt worden, folgt 63, 11 plötzlich unter Zurückgreifen auf die Gerichtsscene: „Und darnach wird ihr Angesicht sich erfüllen mit Finsternis und Scham vor jenem Menschensohn, und von seinem Angesicht werden sie verstoßen werden, und das Schwert wird unter ihnen wohnen vor seinem Angesicht." Auch sonst ist der Text mehrfach durch Interpolationen oder Umstellungen entstellt. Auf solche Beobachtungen gestützt hat Pfleiderer (Urchristentum, 1887, S. 312—318) unter Berufung auf den mir leider unbekannten Drummond (The Jewish Messiah, 1877, S. 61ff.) sämtliche messianischen Partien, und, offenbar ohne Kenntnis von beiden Vorgängern, Bousset (Jesu Predigt, 1892, S. 105—108) sämtliche Stellen, wo der Menschensohn, aber allem Anschein nach auch die, wo der Messias unter anderen Namen (der Gerechte, der Auserwählte, der Gesalbte) vorkommt, als christliche Einschaltungen bezeichnet.

Die allgemeinen Gründe: die Gleichstellung des Messias mit Gott, speciell als Weltrichter, sei unjüdisch und liege auch nicht in der Entwickelungslinie der jüdischen Apokalyptik, lassen wir hier unbesprochen und stellen nur fest, daß Pfleiderer und Bousset sich die Aufgabe, ihre These für alle einzelnen Stellen durch Aufweis einer Störung des Zusammenhangs oder wenigstens einer Möglichkeit der Ausscheidung zu erhärten, gar nicht gestellt haben. Sie würde sich aber auch nicht durchführen lassen. Wellhausen hat in der 1. Auflage seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte (1894), übrigens ohne zu Vorgängern Stellung zu nehmen, S. 312 gesagt: „Wenn das Mißverständnis" (des aramäischen Ausdruckes „Menschensohn"; s. u. S. 258) „sich auch in einer

Digitized by Google

Partie des Buches Henoch findet, so ist das ein Zeichen, daß diese Partie von christlichem Einfluß berührt ist; denn völlig unglaublich ist es, daß Jesus dieses Buch gelesen und sich dessen Mißverständnis angeeignet haben sollte." Es ist aber gewiß bemerkenswert, daß dieser Satz in der 2. Auflage (1895, S. 346) nicht wiederkehrt (die 3. Auflage von 1898 konnte ich leider noch nicht vergleichen). Nur auf Einer Zeile berührt und abgelehnt wird Bousset's Meinung von Clemen (Theol. Studien und Kritiken 1898, S. 222), der im übrigen höchst eingehend das Henochbuch in nicht weniger als zwölf selbständige Traditionen und Traditionsgruppen zerlegt (S. 211—227). Aber auch Lietzmann, ein Schüler von Grafe in Bonn, nimmt in seinem sehr geschickt geschriebenen, reichhaltigen und scharfsinnigen Buche über den „Menschensohn" (1896), obgleich ihm Bousset's Resultat ganz erwünscht sein würde, an den Menschensohnstellen nur wenige Textänderungen vor. Wir verhandeln, obgleich er fast in allen Punkten, auch bezüglich der Evangelien, Eerdmans in Leyden (Theologisch Tijdschrift 1894, S. 153—176) zum Vorgänger hat und dessen zweiten Aufsatz (1895, S. 49—71) noch nicht kennt, im Folgenden meist mit ihm allein, um nicht zu viel Einzelcitate aus Büchern bringen zu müssen, die den meisten unserer Leser von vorn herein unzugänglich sind.

Statt den Text der Bilderreden in Frage zu stellen, weist Lietzmann S. 42—47 nun darauf hin, daß „Menschensohn" in ihnen fast immer mit „dieser" oder „jener" verbunden ist, wie z. B. in der oben citierten Stelle, und schließt daraus, daß „Menschensohn" für sich allein noch kein Titel für den Messias sei, sondern einfach „Mensch" bedeute. Mögen also die Bilderreden vorchristlich sein, so könne Jesus doch nicht den Namen „Menschensohn" für Messias aus ihnen entnommen haben.

Diese Betrachtung wäre in der That durchschlagend, wenn „dieser" bezw. „jener" vor jeder dieser Bezeichnungen wiederkehrte. Es gibt nun aber eben nach Dillmann's Uebersetzung (Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, 1853) doch Stellen, wo das Demonstrativum fehlt: 62, 7. 69, 27. 29a, dazu 46, 3, wo indessen eine andere Näherbestimmung hinzutritt, und eventuell 71, 14. Nach der Uebersetzung von Charles in seiner ausgezeichneten Ausgabe (The book of Enoch, Oxford 1893) kommen noch 69, 26. 29b. 70, 1 hinzu. Eerdmans dagegen (1895, S. 52—63) läßt nur 62, 7 gelten; und dessen Beweiskraft sucht er durch Hinweis auf die Umgebung, Lietzmann durch Ausscheidung von 62, 7 f. zu brechen. Angesichts dieser Meinungsverschiedenheit der Kenner des Aethiopischen ist man einfach zum Schweigen verurteilt. Wir wagen es aber doch, wenn auch mit aller Reserve, darauf hinzuweisen, daß das äthiopische Pronomen, das Eerdmans unter Berufung auf Dillmann's Grammatik durch „dieser" übersetzt, an einer bisher noch nirgends erwähnten Stelle (63, 2) keinesfalls so wiedergegeben werden darf. Denn Gott kann auch nach Eerdmans und Lietzmann nicht „dieser Herr der Geister" genannt werden (62, 10 halten beide mit Recht den Text für verderbt), sondern es muß heißen: „er, der Herr der Geister".

Sollte aber hiernach in den Fällen, wo dasselbe Pronomen bei „Menschensohn" steht, die Uebersetzung „er, der Menschensohn" sich rechtfertigen, die Charles

Digitized by Google

und, nur weniger oft, Dillmann an den oben genannten Stellen anwendet, so würde nun doch schon der Verfasser der Bilderreden selbst den Uebergang vollzogen haben, den Lietzmann erst seinen apokalyptischen Nachfolgern zuschreibt. Und unverständlich wäre dies keineswegs. Nachdem er seinen Messias oft genug durch „dieser Menschensohn" eingeführt hatte, konnte er recht wohl dazu fortschreiten, den Namen „Menschensohn" für sich allein als eine specifische Bezeichnung auf ihn anzuwenden. Man muß nur bedenken, daß er das Danielbuch kannte. Eine mit „Menschensohn" gebildete Umschreibung für die Gestalt, in der er den Messias erblickte, lag ihm also bereits vor. Nur nebenbei erwähnen wir, daß er diesen Messias ja auch „der Auserwählte", „der Gerechte" nennt, obgleich er daneben immerfort von „den" Auserwählten und „den" Gerechten, ja von „dem" Gerechten im kollektiven Singular (47, 1. 4) spricht. Allermindestens dürfte sich aus den Ausführungen van Manen's (Theologisch Tijdschrift 1894, S. 177 bis 187 und 1895, S. 263—267) gegen Eerdmans dies bewähren, daß die Bilderreden die Verwendung des Ausdrucks „Menschensohn" als Bezeichnung für den Messias um ein gutes Stück näher gelegt haben als Daniel.

Diesen Betrachtungen tritt auch die Beobachtung von Lietzmann S. 47f. nicht in den Weg, daß es in ihnen statt „dieser Menschensohn" mehrfach heißt: „dieser Sohn des Menschgeborenen", oder: „dieser Sohn des Mannes", oder: „dieser Sohn des Weibes". Sie zeigt nur, daß „Menschensohn" noch kein ganz festgeprägter Ausdruck ist. Uebrigens gibt Lietzmann selbst zu, daß die beiden ersten Wendungen nur Variationen des äthiopischen Uebersetzers sind; und Charles weist zu 46, 2 auch Wechsel zwischen „Mensch" und „Mann" bei dem äthiopischen Uebersetzer der Bibel wie des Henochbuches nach. Dazu kommt, daß die Ausdrücke sich ziemlich gruppenweise verteilen. In Kap. 46—48 steht nur „Menschensohn", in 62—71 „Sohn des Menschgeborenen", nur gegen Ende dieses Abschnittes (69, 29ª. 29ᵇ. 71, 14) auch „Sohn des Mannes", nur 62, 5 „Sohn des Weibes", welches letztere übrigens Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes II, 1886, S. 443) für eine christliche Interpolation, Baldensperger (Selbstbewußtsein Jesu, 1888, S. 78, 2; 2. Auflage, 1892, S. 92, 2) für eine Variation in Anlehnung an Jes. 7, 14 halten möchte.

Was neben allem Erörterten der Annahme, daß Jesus aus den Bilderreden schöpfen konnte, noch entgegengehalten werden kann, das ist der Satz, der in der 2. Auflage von Wellhausen's Israelitischer und jüdischer Geschichte den Platz des getilgten eingenommen hat (S. 346): „der Menschensohn im Buche Henoch muß aus dem Spiel gelassen werden, solange nicht feststeht, daß die betreffende Partie des Buches Jesu bekannt war und bekannt sein konnte". Das erste Bedenken hierin würde uns wenig stören. Existierten die Bilderreden des Henoch, so hatte Jesus reichlich Gelegenheit, ihren Inhalt kennen zu lernen, ohne sie zu lesen. Aber wegen der Unsicherheit der Abfassungszeit ist es schließlich doch geboten, hiermit nicht zu rechnen und sich an die synoptischen Evangelien allein zu halten, wenn man den Sinn des Ausdruckes „Menschensohn" ermitteln will (das vierte

Digitized by Google

Evangelium darf um so mehr beiseite bleiben, als es den drei ersten gegenüber nichts Neues bringt).

Ohne Nutzen soll uns indessen auch hierfür die Erörterung der Bilderreden nicht gewesen sein. Dieselben Betrachtungsweisen, die dort zur Beseitigung des messianischen Sinnes von „Menschensohn" führten, werden auch bei den Evangelien angewandt. Nur sind die Rollen merkwürdig vertauscht. Es ist diesmal Wellhausen, der den aramäischen Sprachgebrauch von „Menschensohn" (barnasch, mit dem Ersatz für den hebräischen Artikel: barnascha) im Sinne von „Mensch" durchgreifend urgiert, ohne den Text der Reden Jesu anzutasten. Er sagt a. a. O. über Jesus: „Er steht zu Gott wie ein Kind zu dem Vater. Jesus hat sich in diesem Verhältnis zu Gott gewußt, nicht weil er einzigartiger Natur, sondern weil er Mensch ist; mit Nachdruck gebraucht er diesen allgemeinsten Gattungsnamen, um sein eigenes Ich zu bezeichnen .... Die ältesten Christen aber verstanden es nicht, daß Jesus sich einfach den Menschen nannte. Sie hielten ihn für den Messias, machten demgemäß aus barnascha eine Bezeichnung des Messias, und übersetzten es nicht mit ὁ ἄνθρωπος, wie sie gesollt hätten, sondern durchaus falsch mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ... Höchst eigentümlich ist es natürlich, statt „Ich" zu sagen: „der Mensch"; aber nicht minder auffallend wäre es, statt „Ich" zu sagen: „der Messias". Das bleibt sich gleich." Wirklich?

„Cäsar befahl den Angriff." Statt dessen könnte es im bellum gallicum auch heißen: „Der Feldherr befahl den Angriff." Auch: „Der Soldat befahl den Angriff"? Oder: „Cäsar feuerte die Soldaten an." Es könnte auch heißen: „Der Feldherr feuerte die Soldaten an." Auch: „Der Soldat feuerte die Soldaten an"? Damit dieses letzte Beispiel nicht als ungerecht erscheint, brauchen wir nur Mc. 9, 31 und Parallelen zu citieren: „Der Mensch wird übergeben werden in die Hände von Menschen."

Eine ungleich günstigere Position haben Johannes Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892, S. 56—59; Die Nachfolge Christi, 1895, S. 33, 1), Arnold Meyer (S. 93—99), Lietzmann (S. 87—91) und Andere, indem sie von dem aramäischen Sinn des Ausdrucks „Menschensohn" nur für eine beschränkte Anzahl von Stellen Gebrauch machen. Und zwar behaupten sie einerseits von Stellen wie Mc. 2, 10. 28: wenn nach den kanonischen Evangelien unter „Menschensohn" hier auch der Messias zu verstehen sei, so lehre doch noch der Zusammenhang, speciell Mt. 9, 8 und Mc. 2, 27, daß Jesus gar nicht sich, sondern jeden Menschen gemeint habe. Andrerseits vertreten Arnold Meyer und Lietzmann die bedenklichere Fassung Wellhausen's nur für Stellen wie Mt. 11, 19, wo sie es durch besondere Gründe wahrscheinlich machen zu können glauben, daß Jesus statt „Ich" gesagt habe: „der Mensch." In einer dritten Reihe von Stellen nehmen sie und viele Andere (Johannes Weiß auch für Mt. 11, 19) an, daß die Evangelisten infolge ihrer Gewöhnung an den Ausdruck „Menschensohn" ihn auch da einsetzten, wo in ihren Quellen „Ich" stand. Das Recht zu dieser Vermutung ist hinreichend bewiesen durch die Thatsache, daß beide Ausdrücke öfters in den parallelen Berichten über dasselbe Ereignis

Digitized by Google

wechseln (am bekanntesten und wichtigsten ist Mt. 16, 13 mit seinen Parallelen), so daß unfehlbar mindestens Ein Evangelist das eine Wort für das andere eingesetzt haben muß.

Indessen alle diese einzelnen Stellen dürfen wir zunächst beiseite lassen. Sie werden bei den jüngsten Aufstellungen, über die wir berichten wollten, im wesentlichen nur dazu ausgesondert, um Raum für die neuen Hauptthesen über die große Menge der übrigbleibenden zu schaffen. Diese trägt nämlich einheitlichen Charakter. Sie bietet die eschatologischen Aussagen, der Menschensohn werde zur Rechten Gottes sitzen, auf den Wolken des Himmels kommen, die Welt richten; und wo sein vorhergehendes Leiden geweissagt wird, ist fast immer der Hinweis auf die Auferstehung oder wenigstens auf eine göttliche Bestimmung des Leidens beigefügt. Eine Gruppierung der sehr zahlreichen Stellen, die wir hier nicht vorführen dürfen, findet man z. B. bei Lietzmann S. 52—54.

Ueberall hier ist „Menschensohn" Name für den Messias im eschatologischen Sinne. Und da nun das aramäische Aequivalent, das Jesus einzig gebrauchen konnte, diese Bedeutung nicht hat, so rührt — dies ist das Schlußurteil von Lietzmann (S. 85f. 91—95) und jedenfalls auch von Arnold Meyer, obgleich sich dieser (S. 98—101) noch nicht abschließend ausgesprochen hat — der Name in dieser Bedeutung gar nicht von Jesus her. Erst auf griechischem Boden erschien der buchstäbliche Sinn des schlichten barnascha als etwas Absonderliches, als ein Titel. Seine neue Deutung wurde aus Daniel entnommen durch apokalyptische Schriftsteller, aus diesen durch die Evangelisten. Am meisten trug hierzu die in Mc. 13 und Parallelen eingearbeitete „kleine Apokalypse" bei, die in der 3. Person von dem Messias als „Menschensohn" redete und fälschlich als eine Rede Jesu aufgefaßt wurde. Damit ist man auf dem Wege über das Aramäische zu demselben Endresultat gelangt, das ohne ihn schon 1862 Volkmar (Kommentar zur Offenbarung Johannis S. 68, Die Evangelien, 1870, S. 197—200 = Marcus, 1876, S. 197—200) und neuestens Henricus Lucas Dort (De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Leydener Doktorschrift 1893) und W. Brandt in Amsterdam gewonnen hatte, der Verfasser des ohne Frage scharfsinnigsten und bedeutendsten Buches, das in den letzten Decennien über die „Evangelische Geschichte" (übrigens deutsch) geschrieben worden ist (1893, S. 562—568), und mit dessen weitgehender, aber stets aufs sorgfältigste begründeter Skepsis sich jeder auseinandersetzen muß, der sich über die Fragen des Lebens Jesu ein Urteil bilden will. Dort's Resultaten ist auch van Manen beigetreten (s. o. S. 257, und schon Theologisch Tijdschrift 1893, S. 544).

Als Hauptbeweis literarkritischer Art gilt bei Lietzmann wie bei Volkmar, Brandt u. A. die Thatsache, daß der Name „Menschensohn" im Neuen Testament außerhalb der Evangelien und noch auf lange hinaus in der außerkanonischen Literatur gänzlich fehlt. Das Wort des Stephanus Act. 7, 56, das noch Kähler in seinen soeben erschienenen „Dogmatischen Zeitfragen" II. S. 78 als durchschlagende Instanz betont, wird man, da es aus der Feder des dritten Evangelisten stammt, nicht als solche geltend machen dürfen. In der Apokalypse aber

Digitized by Google

steht 1,13 und 14,14 eben nicht „Menschensohn" als Name, sondern sachlich, wenn auch nicht sprachlich unverändert der Ausdruck aus Daniel 7,13: „einer, der einem Menschensohne gleicht", wobei „Menschensohn" noch immer = „Mensch" sein kann. Im übrigen führt Lietzmann S. 56—80 allem Anschein nach in zuverlässiger Weise aus, daß der Name bei sämtlichen apostolischen Vätern mit Ausnahme von Ignatius ad Ephesios 20,2, ferner in den Testamenten der 12 Patriarchen und der Lehre der 12 Apostel fehlt und somit zuerst in dem von Marcion benutzten Evangelium, das bezüglich des fraglichen Ausdruckes unserem Lucas glich, ferner bei den gnostischen Sekten der Ophiten und der Valentinianer, bei Justin (aber bei keinem anderen Apologeten) und bei Hegesipp vorkommt und seit Irenäus nicht mehr im messianischen Sinne, sondern zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi verwendet wird. Er nimmt demnach an, Marcion möge die Formel um 90, wo sich seine theologischen Ansichten zu bilden begannen, in seiner Heimat Pontus kennen gelernt haben, nachdem sie „zwischen der Wirksamkeit des Paulus und etwa dem Jahre 90, wohl eher vorher wie nachher" dort bekannt geworden (S. 62). Und zwar habe sie Marcion in dem ursprünglichen messianischen Sinne aufgenommen, in dem sie die Evangelisten verwendeten. Daß sie aber Jesus so gebraucht und seine Anhänger sie so lange unbenutzt gelassen hätten, sei undenkbar.

Das ist nun gewiß sehr interessant, sehr ernst und von größter Tragweite. Die Sache hat nur Einen Fehler: sie ist nicht wahr.

Lietzmann schreibt S. 57: „Ebenso unbefangen" (wie die Apokalypse) „wendet auch der Hebräerbrief 2,6f. in einem Citat aus Psalm 8,5—7 υἱὸς ἀνθρώπου in Parallele mit ἄνθρωπος an, ohne daß dabei auf die Selbstbezeichnung des Herrn die mindeste Rücksicht genommen wird, während die anderen Worte des Citates eine Deutung auf Jesus erfahren."

Der 8. Psalm handelt von der Erhabenheit des Menschen, d. h. der Menschheit, im Vergleich zu der übrigen Schöpfung. „Was ist der Mensch, daß Du sein gedenkst, und des Menschen Sohn, daß Du auf ihn achtest? Und doch hast Du ihn (nur) wenig unter Gott erniedrigt (Septuaginta: unter die Engel; der Hebräerbrief deutet vollends: Du hast ihn nur eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt), mit Ehre und Herrlichkeit hast Du ihn gekrönt, ... alles hast Du unter seine Füße gelegt." Genau hier hört der Brief zu citieren auf, wo der Psalm fortfährt: „nämlich Schafe und Rinder insgesamt, dazu die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, die da ziehen die Straßen der Meere." Und ich mag nicht annehmen, daß ein so einsichtiger Mann wie Lietzmann der Auslegung huldige, der Verfasser betrachte als Subjekt des Psalms allerdings die Menschheit, citiere ihn aber deshalb, weil alles, was von dieser zu sagen sei, im höchsten Sinne von ihrem Haupte, Christus, gelte. Dann müßte er Christo eben die vollendete Herrschaft über Schafe und Rinder, Wild, Vögel und Fische zuschreiben. Mit diesem Fündlein der modernen Ja- und Nein-Theologie, die der kritischen Auffassung des Psalms ebensoviel Beifall spenden möchte wie der unkritischen, wollen wir den Verfasser des Hebräerbriefes doch verschonen.

Digitized by Google

Thut dies aber Lietzmann, dann muß er anerkennen, daß der Autor, der die Prädikate auf Jesus deutete, diesen auch unter dem Subjekt „Mensch" und „Menschensohn" verstand. Das ist einfach selbstverständlich. Woher weiß Lietzmann denn aber, daß der Autor auf die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" dabei nicht die mindeste Rücksicht nahm? Falls sie noch gar nicht existierte, dann muß er allerdings, wenn er nun einmal in der zeitweiligen Erniedrigung unter die Engel und der nachmaligen Erhöhung etwas auf Jesus Passendes zu lesen glaubte, die Bezeichnung „Mensch" und „Menschensohn" für diesen als etwas Neues in den Kauf genommen haben. Aber daß sie noch nicht existierte, will ja Lietzmann erst beweisen. Oder liegt die Nichtberücksichtigung der Selbstbezeichnung Jesu etwa darin, was Oort (S. 73) betont, daß der Autor in V. 8f. an die Prädikate des Psalms eine Exegese knüpft und an das Subjekt nicht? Sollte er vielleicht auslegend sagen, „Menschensohn" sei die Selbstbezeichnung Jesu? Aber wenn das seine Leser nun schon aus der evangelischen Geschichte wußten? Also auch dies wäre ein Zirkelbeweis.

Die abstrakte Möglichkeit bleibt natürlich bestehen, daß der Autor durch die auf Jesus anscheinend passenden Prädikate veranlaßt wurde, den Psalm auf ihn zu beziehen. Aber wie viel näher liegt die andere, daß der Anlaß in dem Namen „Menschensohn" lag! Man achte nur auf den Zusammenhang mit Vers 5: „nicht Engel sind es, denen Gott die zukünftige Welt unterworfen hat, vielmehr" — und nun muß doch als Gegensatz ein Ausdruck folgen, in dem jeder Leser sofort Jesum zu erkennen vermochte.

Nun handelt es sich aber um die Abfassungszeit des Hebräerbriefs. Fällt sie erst ans Ende des 1. Jahrhunderts, dann kann der Verfasser seine Kenntnis des Namens „Menschensohn" für Jesus aus denselben Quellen haben wie Marcion, und Lietzmann's Hypothese wird dadurch nicht gestört. Lietzmann beruft sich darauf nicht, aber er könnte es; und wir sind weit davon entfernt, auf eine so bestrittene Sache wie die Abfassung des Hebräerbriefes vor 70 eine so wichtige Entscheidung gründen zu wollen.

Aber hat denn nicht schon Paulus den 8. Psalm messianisch gefaßt? Steht denn nicht in allen Büchern zu lesen, daß er aus ihm I. Kor. 15,27 in diesem Sinne citiert: „alles hast Du unter seine Füße gelegt"? Und wie kam er dazu? Durch die Schafe und Rinder, die er ebenso sorgfältig wie der Hebräerbrief vermeidet, gewiß nicht. Durch das bloße Prädikat, daß alles unter seine Füße gelegt sei, ohne Rücksicht darauf, von welchem Subjekt dies galt? Trotz des Umstandes, daß er diesen Satz als biblischen Beweis für ein Citat aus dem 110. Psalm bringt, der fraglos längst messianisch gedeutet war: Christus müsse herrschen, bis Gott alle seine Feinde unter seine Füße gelegt haben werde (und als deren letzten den Tod)? Und wenn es das Subjekt im Psalm gewesen sein muß, das zur messianischen Deutung führte, welches von beiden Subjekten hatte dann diese Kraft? „Mensch"? Oder „Menschensohn"? Lietzmann läßt S. 86 gesperrt drucken: „Dem Apostel Paulus ist sie" (die Messiasbezeichnung „Menschensohn") „schlechterdings unbekannt". Man kann hier wieder einmal lernen, daß man eine Frage wie die nach der Verbreitung einer solchen Formel nicht mit der Konkordanz entscheiden

Digitized by Google

soll. Ob Paulus das Wort gebraucht, das lehrt sie allerdings; ob er es kannte — um dies zu erfahren, muß man ihn doch wohl selber lesen.

Freilich entnehmen Brandt (S. 566) wie Lietzmann (S. 86) aus Vers 47 desselben Kapitels, Paulus würde sich das Wort, wenn er es kannte, keinesfalls haben entgehen lassen, da er Christum ja den himmlischen Menschen nenne. Das kann man nun so lange sehr leicht behaupten, als man eben von der Voraussetzung ausgeht, Paulus habe es nicht gekannt. Ob man diese Behauptung auch dann festhalten wird, wenn man die Voraussetzung fallen lassen muß? Vielleicht finden wir nach unserem Hinweis auf des Paulus Deutung von Psalm 8 doch etwas geneigteres Gehör für eine ruhige Erwägung darüber, ob für einen himmlischen Menschen wirklich „Menschensohn" ein so treffender Ausdruck sei. Auf Erden war Jesus auch nach Paulus Davidssohn gewesen und von einem Weibe geboren (Röm. 1,3. Gal. 4,4); das soll aber durchaus zurücktreten hinter dem Andern, daß er Gottessohn war (Röm. 1,2. 4. II. Kor. 1,19), und diese Vorstellung konnte durch die eines Menschensohnes nur durchkreuzt werden. Man bedenke nur, daß Paulus für Griechen schrieb, die unter einem Menschensohn nicht einfach wie die Juden einen Menschen verstanden, sondern den Bestandteil „Sohn" ganz buchstäblich nahmen. Schon für den erhöhten Christus also, der nach Paulus alles Irdische abgestreift hat, ist es, so gewiß ihn Paulus in Menschenform gedacht hat, doch ganz unpassend, ihn Menschensohn zu nennen; für den Präexistenten, falls Paulus auch ihn als Menschen, d. h. als Urbild der Menschheit dachte, wäre es geradezu sinnwidrig, und falls er ihn als ein Gottwesen faßte, einfach unmöglich. Wir finden es also höchst begreiflich, daß Paulus diesen Ausdruck unbenutzt ließ. Uebrigens würde schon der mindestens ebenso centrale Ausdruck „Gottesreich" zeigen, daß man nicht aus Paulus feststellen soll, was für Wendungen Jesus gebraucht hat. Sonst müßte man nach den sechs nichts weniger als centralen Stellen, an denen „Gottesreich" in den vier Hauptbriefen erscheint, den Schluß ziehen, dies sei für Jesus ein höchst untergeordneter Begriff gewesen.

Dieselben Gründe wie bei Paulus führten natürlich auch bei seinen Nachfolgern, die für geborene Heiden schrieben, zur Vermeidung des Namens „Menschensohn". Dazu kam etwas später der Konflikt, in den dieser mit der Annahme der Geburt Jesu durch eine Jungfrau geriet. Justin sieht sich im dialogus cum Tryphone (Kap. 100) zu der bezeichnenden Ausflucht gezwungen, Jesus nenne sich Menschensohn als Nachkomme Abrahams, da die Väter von Frauen (hier: der Maria) doch auch Väter von deren Kindern seien. Sehr unrichtig ist es insbesondere, wenn Lietzmann (S. 58) aus Barnabas 12,8—10 positiv beweisen zu können glaubt, der Verfasser dieses Briefes habe „Menschensohn" als Selbstbezeichnung Jesu und als Messiastitel garnicht gekannt. Hier wird dem Menschen Josua, der schon durch seinen Namen (griechisch: Ἰησοῦς) ein Typus Jesu sei, sein Antitypus gegenübergestellt als οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ. In der nächsten Zeile polemisiert der Verfasser gegen die „Sünder", die Christum Davids Sohn nennen, und beweist in Anlehnung an Jesus (Mc. 12, 35—37), daß David im 110. Psalm ihn Herrn und nicht Sohn genannt. So gut wie den Ausdruck „Davids-

Digitized by Google

sohn" kann er also auch den Ausdruck „Menschensohn" für Jesus gekannt und perhorresciert haben; nur stand ihm zur direkten Bekämpfung keine Bibelstelle zu Gebote. Endlich wird es auch kaum noch des Hinweises darauf bedürfen, wie unerlaubt es ist, wenn Lietzmann (S. 59) aus dem Fehlen des Ausdruckes bei Clemens von Rom und im Hirten des Hermas schließt, er sei „mit den kanonischen Evangelien bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts der römischen Gemeinde unbekannt" gewesen.

Noch über Paulus zurück würden wir geführt, wenn wir Jesu Citat bei Mt. 21, 16 zum Beweise dafür benutzen dürften, daß schon er den 8. Psalm auf sich gedeutet. Allein die Worte: „aus dem Munde von Unmündigen und Säuglingen hast Du Dir Lob bereitet" konnte er, da sie an Gott gerichtet sind, dem Psalm entnehmen, ohne in dem dann weiter folgenden „Menschensohn" sich selbst zu erblicken — ganz abgesehen von der Frage, ob er den Psalm wirklich so angeführt hat.

Indessen es genügt, daß Paulus ihn messianisch verstand. Sollte er darin den „Menschensohn" auf Jesus bezogen haben, ohne daß dieser selbst sich so genannt, so wäre dies nur auf Grund einer Tradition erklärbar, die wegen der Danielstelle auch den 8. Psalm messianisch deutete. Aber diese Tradition müßte dann doch wohl schon Jesu zugänglich gewesen sein. Denn daß Paulus eine Exegese sich angeeignet hätte, die ihm erst in seinem späteren Leben bekannt wurde und mit seiner Betrachtung Jesu sich so wenig vereinigte, ist total unwahrscheinlich. Und wenigstens eine christliche Apokalyptik, die diese Exegese hätte liefern können, ist um 40—55 auch gar nicht nachweisbar. An die jüdischen Bilderreden aber, falls sie damals entstanden, würde sich Paulus noch weniger gekehrt haben.

Kurz, so viele neue Wege man auch einschlagen mag, um in Lietzmann's Hauptrichtung zu bleiben, es führt keiner zum Ziel. Schon Jesus muß sich „Menschensohn" genannt haben, und zwar im messianischen Sinne.

Dann läßt sich aber ohne langen Beweis auch eine ganze Reihe anderer Fragen entscheiden, die wir bisher absichtlich zurückgestellt haben.

Schon vor Jesus muß die Danielstelle messianisch gedeutet worden sein. Dies ist zudem schon deshalb überaus wahrscheinlich, weil sie eine Centralstelle über das Endreich ist. Wer überhaupt einen Messias erwartete, mußte ihn hier suchen; und die eigentümliche Gestalt auf den Wolken war einladend genug dazu, ihn hier zu finden. Wir dürfen uns hierfür aber sogar auf Lietzmann (S. 92) berufen, der trotz seiner sonstigen Ansichten es um der Ophiten willen für wahrscheinlich hält, daß ihnen der Titel „Menschensohn", den sie zudem mit dem echt jüdischen Theologumenon vom „zweiten Menschen" in Verbindung bringen, schon aus vorchristlicher Zeit vorlag. Ob der Gebrauch des danielischen Ausdrucks für „Messias" zuerst oder auch nur überhaupt in den Bilderreden des Henochbuches sich vollzog, ist jetzt ohne ausschlaggebende Bedeutung. Daß die messianische Deutung des Daniel für Juden nichts Unmögliches war, zeigen auch die rabbinischen Messiasnamen „Wolkensohn" und „Wolkenmann" (Anani) bei Levy im chaldäischen und im neuhebräischen Wörterbuch unter Meschicha bezw. Ma-

Digitized by Google

schiach sowie eine rabbinische Stelle bei Lietzmann S. 48 f., nur daß sie „Menschensohn" nicht zum Titel machen. Wo man dies that, gebrauchte man selbstverständlich nicht lange die umständliche Umschreibung „einer wie ein Menschensohn" (auch in der johanneischen Apokalypse ist dies nunmehr nur noch formelle Anlehnung an Daniel, kein Fehlen der messianischen Deutung), sondern man sagte sehr bald einfach: „der Menschensohn". Durch den bestimmten Artikel: „der Menschensohn" will sich Jesus ausdrücklich als den bei Daniel Geweissagten bezeichnen. Dagegen ist der zweite Artikel („Sohn des Menschen") nicht zu urgieren. Einen Fehler des griechischen Uebersetzers zwar dürfte man ihn nur dann nennen, wenn er Wiedergabe der Endung -a in barnascha wäre, die den hebräischen Artikel vertritt. Diese muß im Aramäischen an den zweiten Bestandteil einer solchen Wortverbindung angehängt werden, während sie logisch dem Ganzen gilt. Allein sie ist eben ganz korrekt wiedergegeben durch den Artikel vor υἱός. Vor ἀνθρώπου steht ein Artikel nur deshalb, weil es Regel ist, ein Nomen und den von ihm abhängigen Genitiv, zumal wenn beide zusammen Einen Begriff umschreiben, entweder beide ohne oder beide mit Artikel zu setzen (s. meine Bearbeitung von Winer's Grammatik § 19, 2b—4). Es ist also nicht erlaubt, aus diesem zweiten Artikel zu entnehmen, daß Jesus sich als Sohn oder Vertreter des Menschen seinem Begriffe nach, d. h. der Menschheit bezeichnen wolle. Ueberhaupt hat man sich nicht mehr damit zu plagen, dem griechischen Ausdruck einen emphatisch hohen oder emphatisch niedrigen oder sonst welchen anderen Sinn abzupressen. Der Name ist gegeben; was er bedeute, ist Sache nicht eines analytischen Urteils, sondern eines synthetischen. Am nächsten liegt es, mit dem eschatologischen Subjekt eschatologische Prädikate zu verbinden; aber es ist durchaus nicht ausgeschlossen, auch andere daran zu knüpfen, wenn sie sich nur auf die Thätigkeit oder die Stellung des Messias beziehen.

Auch ein Schlußwort an die Vertreter der Beachtung des Aramäischen wird jetzt möglich sein. Selbstverständlich wollen wir das Aramäische beachten; aber wir bitten, daß man uns das aramäische Lexikon, das wir gebrauchen sollen, auch richtig abfasse. Es hat nicht zu besagen, barnascha heiße „Mensch" und weiter nichts, sondern es hat zu lauten: barnascha 1) Mensch, 2) abkürzende Bezeichnung der einem Menschensohn, d. h. einem Menschen gleichenden Gestalt bei Daniel 7, 13, die, obgleich eigentlich laut Vers 18. 22. 27 die Heiligen des Höchsten bezeichnend, für den Messias gehalten wurde. Für möglich hätten die zweite Bedeutung schon Wellhausen, Lietzmann ꝛc. erklären müssen; und damit waren ihre sämtlichen Folgerungen aus der Eindeutigkeit des Wortes von vorn herein hinfällig. Wir unsererseits erklären jene zweite Bedeutung jetzt für vorhanden, und zwar schon vor Jesu Zeit.

Ohne dies entstände ja auch ein neues Rätsel, an das man noch wenig gedacht zu haben scheint. Barnascha muß ja auch überall da gebraucht gewesen sein, wo wir jetzt ἄνθρωπος lesen. Warum hat man dies überall richtig angewendet und nur da ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου übersetzt, wo Jesus von sich spricht? Z. B. dicht neben einander Mc. 2, 27 f.? Das weist auf ganz bestimmte Direktiven. Und die Uebertragung ins

Digitized by Google

Griechische begann mündlich schon in der nächsten Zeit nach Jesu Tod. Apokalyptik wenigstens ist da als Quelle dieser Direktiven nicht nachweisbar. Nur Mc. 3,28 steht die buchstäbliche Uebersetzung in Bezug auf Menschen überhaupt, und auch da nur im Plural; und das hat wegen der Parallele Mt. 12,32 seine besondere Bewandtnis.

Wir wissen nun aber sehr wohl, daß der Annahme unseres Resultates weit tiefer liegende Gründe entgegenwirken als die bisher besprochenen. Mit dankenswerter Offenheit sagt Brandt (S. 565f.), es sei seine Gesamtansicht über das Messiasbewußtsein Jesu, die den Gebrauch des Wortes „Menschensohn" als Messiastitel durch ihn von vorn herein unwahrscheinlich mache. Unsererseits müssen wir hier, wo unsere Frage sich ins Ungemessene erweitert, ans Abbrechen denken. Ganz kurz berühren wir eine dritte Hauptrichtung im Deuten, wonach Jesus, mochte ihm das Messiasbewußtsein fremd sein oder auch nicht, durch „Menschensohn" nicht sich selbst, sondern nur das bei Daniel Gemeinte bezeichnen wollte, ein Ideal, ein Reich, oder wie man dies näher fassen will (s. bei Holtzmann I S. 248,1), sowie die eigentümliche Position von Johannes Weiß (Predigt Jesu S. 50—61), daß Jesus Menschensohn, was er streng eschatologisch faßte, noch nicht zu sein, sondern erst bei der machtvollen Errichtung des Gottesreiches sei es zu seinen Lebzeiten, sei es, wie ihm immer gewisser wurde, nach seinem Tode zu werden glaubte und sich deshalb nur proleptisch so nannte. Und nun nur noch einige Thesen.

Wir sagen das Folgende über keinen Einzelnen, denn wir sind keine Herzenskundigen und mögen es nicht sein. Aber des Eindruckes können wir uns nicht erwehren, daß der gänzlichen Leugnung des Messiasbewußtseins Jesu sehr viel verwerflicher, antihistorischer Rationalismus zu Grunde liegt, und zwar ebensosehr auf orthodoxer wie auf liberaler Seite, wobei es natürlich keinen Unterschied macht, wenn man auf jener Jesu Messiasbewußtsein nicht sowohl leugnet als seines bedenklichen Charakters durch Umdeutung, z. B. des Kommens auf den Wolken zu einem Kommen im Geiste, zu entkleiden sucht. Wegen des Vorwurfes der Schwärmerei (auch ein Begriff, der einmal einer Untersuchung wert wäre) scheint dort der Nimbus der zweiten Person der Dreieinigkeit, hier der letzte Rest der Möglichkeit einer Verehrung auch für den menschlich gefaßten Heiland zu schwinden.

Aber so entschieden wir uns gegen die Einmischung solcher Erwägungen in die geschichtliche Forschung erklären, und so bedeutsam wir es finden, daß sogar Brandt und Wellhausen (S. 315; 2. Aufl. S. 349) und mit Vorbehalt sogar Eerdmans (1894 S. 173f.) Jesu den Messiasgedanken für seine letzten Tage und Wochen nicht absprechen, so bereitwillig tragen wir dem geschichtlichen Gefühl Rechnung, das sich in jenen Erwägungen unbewußt kundgibt. Wir gestehen, daß es für uns zum Schönsten gehört, in Wellhausen's Israelitischer und jüdischer Geschichte das Kapitel über „das Evangelium" immer von neuem zu lesen, worin es zum Beispiel heißt: „er hat die Frömmigkeit genossen wie vor ihm Niemand, in Seelenfrieden und gutem Gewissen zu Gott; er schulte seine Jünger nicht, er wirkte und empfand vor ihren Augen und regte sie da-

Digitized by Google

durch an, ebenso zu wirken und zu empfinden; er gibt nur dem Ausdruck, was jede aufrichtige Seele fühlen muß; was er sagt, ist nicht absonderlich, sondern evident; seine Originalität besteht darin, daß er aus chaotischem Wuste das Wahre und Ewige herausempfunden und mit größtem Nachdruck hervorgehoben hat" und so weiter.

Der Eindruck aber, daß diese Seite an Jesus wertvoller war, als sein Messianismus, und zwar nicht etwa bloß für uns, sondern auch, von einem ganz kühl historischen Standpunkt aus betrachtet, zur Gewinnung der Anhänglichkeit und Verehrung seiner Zeitgenossen, die doch wohl erst einmal im reichsten Maße nötig war, ehe man darauf verfallen konnte, messianische Ansprüche ihm anzuerkennen und noch darüber hinaus göttliche Ehrenprädikate auf ihn zu häufen — dieser Eindruck kommt nun auch voll zu seinem Rechte, wenn wir die Frage aufwerfen, ob sich denn Jesus von Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an für den Messias gehalten habe.

Ohnehin sind wir noch die Antwort auf die andere Frage schuldig, wie seine Messianität so lange verborgen bleiben und das Petrusbekenntnis etwas ganz Neues sein konnte, wenn der Name „Menschensohn" als Bezeichnung für den Messias doch vor seiner Zeit schon bekannt war. Nun, auf die Darstellung des Matthäus ist hier von vorn herein zu verzichten, und auch über die weit geringere Anzahl von Stellen, an denen bei Marcus und Lucas das Wort „Menschensohn" vor jenem bedeutsamen Tage eingeführt wird, sind wir zu jeder Verhandlung bereit. Was aber das Ganze betrifft, so sagen wir nicht nur, daß der Grad der Verbreitung der messianischen Deutung des Daniel ja kein so großer gewesen zu sein brauche. Wir sagen auch nicht nur, daß das Wort „Menschensohn" auch bei größter Verbreitung seiner messianischen Deutung Jesu nicht zur Anerkennung als Messias helfen konnte, wenn er in seinem Auftreten so wenig dem entsprach, was das Volk von seinem Messias erwartete. Sondern wir bekennen uns ganz direkt zu der Ansicht, daß Jesus während einer ganzen Periode seines öffentlichen Lebens sich selbst noch nicht für den Messias gehalten hat. Wir verstehen es deshalb auch, wenn Weizsäcker (Evangelische Geschichte, 1864, S. 426—431) ihn seinen Gebrauch des Namens „Menschensohn" aus Ezechiel entlehnen ließ, wo „Du Menschensohn" die stete Anrede Gottes an den Propheten ist, und erst später aus Daniel, oder wenn Charles (The book of Enoch S. 312—317) meint, Jesus habe den Namen allerdings aus Daniel entlehnt, aber mit der Idee des deuterojesaianischen Gottesknechtes verschmolzen — obgleich uns beide Hypothesen nicht eben zutreffend zu sein scheinen und wir die letzte hauptsächlich deshalb erwähnen, weil sie bei Lietzmann und Holtzmann noch nicht verzeichnet ist.

Und so zeigt sich denn nur wieder einmal, daß die Entscheidung einer Frage eine ganze Fülle von neuen Problemen auftauchen läßt. Klar dürfte das Eine sein, daß der Name „Menschensohn" sich durchaus nicht dazu eignet, zum Ausgangspunkt für die Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu gemacht zu werden. Insofern es so scheinen kann, als ob dies hier geschehen sei, müßte es als ein Mißgriff bezeichnet werden. Allein wir wollten nur über die neusten Forschungen gerade bezüglich eines besonders

Digitized by Google

streitigen Punktes berichten und auf die Anregungen hinweisen, die dadurch der weiteren Untersuchung nach allen Seiten gegeben werden.

Auf die Besprechung der oben S. 259 im Rest gebliebenen Stellen müssen wir, da wir ohnehin zu lang geworden sind, diesmal verzichten. Da sie jedoch ganz direkt zu unserem Thema gehört und auch an sich hohes Interesse bietet, gedenken wir sie in einem späteren Artikel nachzuholen.

Literatur.

König, Fr. Eduard, Dr. ph. et theol., Prof., Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache. Schlußteil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1897. IX u. 721 S.

Der seit vielen Jahren bei allen ernsten Sprachforschern, Exegeten, Lehrern und Freunden des Hebräischen sich regende sehnliche Wunsch, endlich eine Syntax dieser Sprache zu besitzen, die einerseits zeigt, wie die Vorstellungen und Begriffe im Hebräischen durch die geprägten Flexionsformen und Wortbildungen zum Ausdrucke kommen und andrerseits, wie die Redeteile zu den verschiedenen Satzkategorien verbunden werden, ist mit dem 3. Bande von Fr. Eduard König's historisch-kritischem Lehrgebäude der hebräischen Sprache zur Erfüllung gekommen. Ewald's Syntax in seinem ausführlichen Lehrgebäude der hebräischen Sprache (8. Ausg. 1870) genügt den heutigen sprachwissenschaftlichen Ansprüchen wegen der in ihr befolgten eigenartigen Betrachtung der syntaktischen Phänomene in keiner Weise mehr und es wird daher auf sie mit Recht immer weniger verwiesen. Mit großer Spannung sah man seit 1879 der Vollendung von Bernh. Stade's Lehrbuch der hebräischen Sprache entgegen, weil der Verfasser sicher auch in der Syntax einen höheren, die gegensätzlichen Systeme Ewald's und Justus Olshausen's vermittelnden, gewissermaßen zur Synthese verbindenden Standpunkt eingenommen hätte; aber das Buch ist wahrscheinlich infolge anderer Arbeiten des Autors bisher unvollendet geblieben.

So kommt König's Kompendium thatsächlich einem tiefgefühlten Bedürfnisse aller Interessenten entgegen und wird von ihnen aufs freudigste begrüßt werden. Welch' immenser Fleiß, welch' ungeheure Arbeitskraft gehörte allein dazu, die reiche Fülle der generellen syntaktischen Phänomene im Leben der hebräischen Sprache, von denen manche allein das Durchlesen des ganzen alttestamentlichen Codex notwendig machten, zu sammeln, zu sichten und miteinander zu einem organischen Ganzen zu verbinden! Wie viele Jahre nahm nicht nur das Studium der einschlägigen sprachwissenschaftlichen Literatur in Anspruch! Wie aus den zahlreichen Citaten hervorgeht, hat der Verfasser fast alles gelesen und verwertet, was an syntaktischem Material in Abhandlungen, Dissertationen und Aufsätzen in linguistischen Zeitschriften des In- und Auslandes und an darauf bezüglichen Notizen in den Kommentaren bisher vorhanden war.

Digitized by Google

Ein besonders anziehendes Gewand gewinnt König's Werk durch die diskutierende Methode. Während dem Leser durch die bei derartigen Darstellungen in der Regel übliche assertorische Methode einfach die Ansicht des Autors vermittelt wird, gleichviel ob er in Widerspruch dazu steht oder nicht, wird er hier in das Für und Wider der Streitfragen hineingezogen und kann sich bei der Gegenüberstellung selbst entscheiden und ein bestimmtes Urteil bilden. Referent bekennt, daß gerade diese Form der Einkleidung die strittigen Probleme nicht allein übersichtlicher gestaltet, sondern auch ganz wesentlich erleichtert.

Ein anderer für den Semitologen in die Wagschale fallender Vorzug der Arbeit König's besteht in der historisch-komparativen Darstellung. Die Phänomene des hebräischen Sprachlebens werden allenthalben mit verwandten in anderen semitischen Sprachen in Vergleich gestellt. Besonders sind eine Menge sprachlicher Untersuchungen im Arabischen, Syrischen, Aethiopischen und Assyrischen mit in das Bereich der Betrachtung gezogen worden, welche zugleich über Erscheinungen des hebräischen Sprachlebens Licht verbreiten und außerdem den vergleichenden Betrieb der semitischen Sprachen fördern. Nicht selten kommt es vor, daß gewisse syntaktische Phänomene in ihrer Weiterentwicklung bis herunter ins Neuhebräische verfolgt werden. Um Bedeutung und Gebrauch mancher Begriffe und Wortgefüge zu belegen, finden die alten Versionen des biblischen Textes, wie Onkelos, Peschita, Samaritaner, vielfach Verwertung. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß der Verfasser, wie in der Laut- und Formenlehre, so auch in der Syntax bei wichtigen Fragen sich auf die Warte des Sprachphilosophen stellt und gewisse Wortfügungsverhältnisse nach ihrem psychologischen Hintergrunde beleuchtet.

Damit der Leser wenigstens eine Uebersicht über den reichen Inhalt des hochbedeutenden Werkes gewinnt, lassen wir in Kürze die vom Verfasser selbst gegebene Stoffgliederung folgen. In richtiger Erkenntnis des Wesens der Syntax werden zwei Hauptteile unterschieden; der erste behandelt die syntaktischen Phänomene, die sich beim Ausdruck der einzelnen sprachlichen Kategorien zeigen, der zweite dagegen die, welche bei der Kundgebung von Urteilen (Sätzen) hervortreten. Zu jenen gehören zunächst die im Gebiete des Pronomen, Verbum, Nomen und der sogenannten Partikeln oder Formwörter (vom Verfasser particulae orationis genannt), zu diesen die bei der Satzbildung und Satzzusammensetzung bez. Satzzusammenziehung und Satzverkürzung vorkommenden Vorgänge. Der einfache Satz wieder wird teils nach den Erscheinungen erörtert, die beim Ausdrucke seiner Bestandteile, nämlich des Subjekts, des Prädikats, des Objekts und des Umstandes, sich finden, teils nach dem Wechselbezuge dieser Bestandteile, wobei ebenso der Wortstellung, wie der Kongruenz und Disgruenz die weitgehendste Beachtung geschenkt wird. Ein weiterer Abschnitt bespricht die verschiedenen Formen des einfachen Satzes, sofern er als Behauptung, Frage, Ausruf oder Wunsch erscheint. Die Satzzusammensetzungen finden sodann nach Koordination und Subordination ihre ausführliche Behandlung. Als ganz hervorragend inbezug auf Untersuchung und Feinheit der Auffassung dürfen die Abschnitte gelten, welche von den syntaktischen Erscheinungen des Verbum und seiner Konstruktionsweise, der Determination und seiner Arten, der Ausprägung des Genitiv- und Numerusverhältnisses und des Gebrauchs der Dual- und Pluralformen handeln. Von ebenso umfassender und gründlicher Sachkenntnis zeugt das von der Kongruenz und Disgruenz der verschiedenen Satzteile und von den subordinierten Sätzen in verkürzter Gestalt als Infinitiv- und Participialsätze Gesagte. In allen diesen Abschnitten geht der Verfasser in liebevoller und feinsinniger Versenkung den einzelnen

Digitized by Google

Spracherscheinungen nach, und es gibt wohl keine, die nicht gebührend gewürdigt und auch nach seiten der Sprachvergleichung eingehend betrachtet worden wäre. Nach unserer Ueberzeugung ruht in den beregten Abschnitten der Schwerpunkt des ganzen Werkes. Daß sich aus gewissen syntaktischen Erscheinungen auch Schlüsse auf das Alter der Textgestaltung ziehen lassen, unterliegt keinem Zweifel.

Das fast 100 Seiten umfassende Stellenregister am Schlusse gibt jedem, der die angezogenen Paragraphen nachschlägt und studiert, zugleich einen in die grammatische Konstruktion und das Sinnverständnis einführenden Kommentar über das Alte Testament, wobei auch die aramäischen Teile mit eingeschlossen sind. Ziehen wir die der Syntax vorangehenden, die Laut- und Wortlehre enthaltenden 2 Bände (1. Band 1881, 2. Band 1895) mit in Betracht, so tragen wir kein Bedenken, die Arbeit König's als eine Leistung zu erklären, die neben dem Siegfried-Stade'schen Wörterbuche zu den großartigsten der alttestamentlichen Philologie der neueren Zeit gehört und gleich diesem dazu angethan ist, eine noch größere Vertiefung des hebräischen Sprachstudiums herbeizuführen. Ohne Zweifel wird aber auch der neutestamentliche Theologe in vielen Fragen die Syntax König's mit Nutzen befragen und zu Rate ziehen müssen.

Dresden. Aug. Wünsche.

Holbach's Sociales System oder natürliche Principien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluß der Regierung auf die Sitten. Nach dem Original übersetzt von Johann Umminger. Leipzig 1898. Commissions-Verlag von Theod. Thomas.

Mitten hinein in jene Revolution der Geister, wie sie, vorbereitet durch die Renaissance, am Ende des 18. Jahrhunderts in England und Frankreich mit eruptiver Gewalt zum Ausbruch kam, versetzt dieses Buch. Ist die Zeit der Aufklärung, wie wir jene Periode totaler Umwälzung auf allen Lebensgebieten zu nennen pflegen, ein Einreißen überkommener Vorstellungen, der definitive Abbruch des stolzen Gebäudes, welches die sich des Besitzes der Offenbarung rühmende Theologie auf dem Grunde natürlicher Weltbetrachtung errichtet hatte, die endgültige Emancipation der natürlichen Vernunft von den Fesseln angeblich göttlicher Erkenntnis, die Zersprengung jenes Zwittergebildes von Theologie und Philosophie wie es in der altprotestantischen Dogmatik das Regiment führte, die Erhebung des Individuums zu souveräner Autonomie — so ist Holbach's sociales System legitimes Produkt jenes Zeitabschnittes. Die gesamten Gebiete menschlicher Lebensbethätigung werden umgewertet, und „Rückkehr zur Natur"! ist allenthalben der Maßstab für eine neue vernunftgemäße Wertung. Locke war der bahnbrechende Führer. Auf Grund seiner sensualistischen Erkenntnistheorie fixirt Holbach den Satz, daß der Mensch „von Natur" sei wie Wachs, das seine Form erst von dem Former d. h. von den Faktoren der Erziehung, Eltern, Gesellschaft, Staat, erhalte. Die Aufgabe einer Erziehungslehre, wie sie Holbach's Moralsystem und seine Politik ist, muß demnach sein, jenem indifferenten Stoff die bestmögliche Gestalt zu geben bestrebt zu sein. Welches ist diese? Woran normiert sie sich? Jedenfalls nicht an der Religion, denn die Religion ist lediglich Machtmittel in der Hand der Priester; auch nicht an den Forderungen des Staates, denen sie sich unterzuordnen hätte; denn der Staat ist Produkt eines Vertrages, kraft dessen er sich seiner absoluten Souveränität begeben und sich abhängig von den

Digitized by Google

Interessen der Bürger gemacht hat. Die Norm der Moral ist vielmehr die Natur, das Naturgemäße, welches sich aus der Beschaffenheit des Menschen ganz von selbst ergibt. Näher aber bestimmt sich dieses Naturgemäße als das Nützliche; was dem Menschen nützt, ist gut, was ihm schadet, böse. Demgemäß sind Moral und Politik dem Princip des Utilitarismus zu unterstellen, oder, wie letztlich das gesamte Nützlichkeitsstreben von Holbach zusammengefaßt wird, die Gerechtigkeit ist die höchste Tugend, die oberste Staatsmaxime, weil sie allein ermöglicht, die widerstrebenden individuellen Interessen gleichsam unter einen Hut zu bringen d. h. jedem den ihm in der allgemeinen Utilitätsbewegung zukommenden Platz anzuweisen. Mehr negativ durch Kritik des Bestehenden, als positiv durch Neuformulierung ethisch-politischer Sätze sucht Holbach seinem Princip zur Geltung zu verhelfen. —

Ob es sich lohnte, das an Wiederholungen überreiche, ca. 500 Seiten umfassende Buch in Uebersetzung herauszugeben? Der im Interesse der Wissenschaft Holbach Studierende wird unter allen Umständen das französische Original vorziehen. Umminger's Uebersetzung ist so ungelenk, so sklavisch wörtlich, so voll von Gallicismen, daß die ohnehin ermüdende Lektüre nachgerade unerquicklich wird. (Vgl. z. B. Teil III S. 138: „seid gerecht im sie bestrafen" ebenda S. 97 die Pluralform „Ekels" S. 80 faire la balance übersetzt mit „die Balance machen" statt Bilanz H. I S. 23. 45. H. II 32 u. ö.) Auch hätte sich der Uebersetzer mehr Mühe bei der Durchsicht der Korrektur geben können; trotz des langen Druckfehlerverzeichnisses am Schlusse finden sich noch allenthalben Nachlässigkeiten. —

Er muß seine Uebersetzung für sehr notwendig gehalten haben. Denn sie soll laut Vorrede zu Propagandazwecken für „den unantastbaren Gottlosen" dienen. Wie sich das der Verf. denkt, ist nicht ganz klar. Vielleicht thut man ihm zu viel Ehre an, wenn man annimmt, er wolle für den Positivismus werben, in welchem Nachwirkungen Holbach's allerdings unzweifelhaft sind. Wenn man sich gewisse Zeitströmungen unserer Tage vergegenwärtigt, gerät man auf den Gedanken, der Verf. wolle gleichsam die wissenschaftliche Stütze einer Bewegung verleihen, die mit der Auffassung der Religion als Priesterbetrug den Kampf gegen Kapital und Monarchie zu gunsten der Volkssouveränität verbindet. Daß die Holbach'schen Ideen aus ihrer Zeit heraus, in welcher allerdings katholisch-jesuitisches Priesterwesen und zügellosest Willkürherrschaft das Regiment führten, zu verstehen sind, scheint dem Verf. entgangen zu sein. Oder will er einer Durchschnittsmoral das Wort reden, nach dem Muster „Thue Recht und scheue Niemand"? Die Holbach'sche Moral, in Praxis umgesetzt, könnte nach durch die Macht der gegenwärtigen Verhältnisse aufgezwungenen bedeutenden Abstrichen zu einer derartigen ethischen Maxime führen, und es wird auch nicht geleugnet werden können, daß man mit ihr im gesellschaftlichen Leben auf anständige Weise durchkommt. Christliche Moral ist das freilich nicht, weil ihre Motivation, wie bei Holbach, letztlich im Egoismus liegt, — ganz abgesehen davon, daß das Ausgeben jener Moral als „naturgemäß" ein Irrtum, das πρῶτον ψεῦδος der Aufklärung ist. Ist der Form nach die Moral Zwecksetzung — und für diese Definition muß man gegenüber der Autoritätsmoral und der Moral des kategorischen Imperativs Holbach u. a. dankbar sein — so richtet sich der Inhalt der Zwecke nach jeweiligen Kulturstufen, und liegt nicht in der „Natur" als solcher.

Tübingen. W. Köhler.

Digitized by Google

Kant. Sein Leben und seine Lehre von Dr. M. Kronenberg. München 1897. Verlag von Beck; 312 S. Preis 5,50 Mk.

Mit der vorliegenden Kant-Biographie möchte der Verfasser, wie er im Vorwort sagt, in weiteren Kreisen des gebildeten Publikums Verständnis für die Persönlichkeit und Ideenwelt dieses „praeceptor Germaniae" erwecken, dessen Gedanken zur Lösung der modernen Probleme mehr beitragen könnten, als gemeinhin angenommen wird. Es ist deshalb eine zusammenfassende Darstellung, nicht die Arbeit eines Specialforschers, die uns geboten wird; ihr Wert muß v. a. in der Anordnung des vorhandenen Stoffes und in der Form liegen. Die letztere fließt so lebendig dahin, daß der Leser, indem sein Denken fortwährend zur Klärung genötigt wird, doch zugleich ästhetisch diese Klarheit zu genießen meint. Das ist um so bewundernswerter, als bekanntlich in Kant's eigenen Schriften — einzelne populär gehaltene ausgenommen — die Ideenentwicklung so schwerfällig ist, daß die Perioden mit Recht schwerbeladenen Frachtwagen verglichen worden sind, von denen jedes einzelne Packet besonders heruntergenommen und ausgepackt werden müsse, ehe ein Ueberblick über das Ganze im Zusammenhang möglich wäre.

Der erste der beiden Teile des wertvollen Buches behandelt in vier Kapiteln Kant's Leben, Charakter und geistige Entwicklung, der zweite in fünf Kapiteln sein philosophisches System; ein Anhang, enthaltend Anmerkungen und eine sehr dankenswerte zeitgeschichtliche Chronologie für Kant's Leben und Schriften, dient dem gründlicheren wissenschaftlichen Bedürfnis.

Das Leben Kant's ist bekanntlich so ruhig und geradlinig verlaufen, daß es zu dramatischer Darstellung keine Gelegenheit bieten kann. Dennoch hat es der Verf. verstanden, für die Persönlichkeit des großen Philosophen, den man sich gewöhnlich nur als ein nüchtern trockenes Pergamentmännchen vorstellt, zu erwärmen. „Das Leben Kant's", sagt er, „bietet nicht den Anblick eines Kometen, der plötzlich aus dem Dunkel herausleuchtet und dessen vielfach verschlungener Pfad dem Betrachter erglänzt, aber auch ihn blendet, sondern den Anblick eines jener ruhigen Wandelsterne, deren sich gleichbleibendes Licht allen auch gleichmäßig leuchtet und noch die entferntesten Beobachter erquickt." Schon für den schüchternen und zerstreuten Knaben werden wir eingenommen, wenn wir sehen, wie er sich sträubt gegen die äußerlichen Observanzen des pietistischen Königsberger Collegium Fridericianum, und lernen die harten und verständnislosen Worte über das Gebet, die in seiner „Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft" uns immer befremdeten, milder beurteilen. Frühzeitig sehen wir ihn von innen heraus, nach dem Grundsatz freier Selbstbestimmung sein Leben gestalten und bewundern die zähe Treue, mit der er seinem Lebensziel, der akademischen Lehrthätigkeit, entgegenstrebt. 9 Jahre kämpft er sich als Hauslehrer durch, 15 Jahre lang bleibt er Privatdocent, erst in seinem 42. Lebensjahre erhält er die Stelle eines Bibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek, mit der ein jährliches Einkommen von 62 Thalern verbunden ist, und erst 5 Jahre später die ersehnte ordentliche Professur. Aber dann erst beginnt seine intensivste Gedankenarbeit, beginnt die Vorbereitung auf die große Umwälzung im Reiche des Geistes, die er herbeizuführen berufen war. Statt seinen Ruhm durch einige Schriften rasch zu vermehren, weist er in großartiger Selbstüberwindung mehr als ein Jahrzehnt jede Verlockung zu schriftstellerischen Veröffentlichungen von sich und arbeitet an seiner neuen Begründung der Philosophie. Wie aus dem Briefwechsel mit Marcus Herz hervorgeht, hatte er zuerst gehofft, nach drei Monaten, dann wenigstens nach einem

Digitized by Google

Jahre das Werk veröffentlichen zu können; elf Jahre braucht er schließlich dazu, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden. Und als er dann sieht, daß das Geschäft der Popularisierung von jüngeren Talenten — Reinhold u. A. — trefflich versehen wird, widmet er sich mit ungeteilter Kraft dem Ausbau seines Systems. Er sieht diese Aufgabe als die ihm vom Geist der Geschichte übertragene Mission an und hält ängstlich alles von sich fern, was ihn auf Nebenwege verlocken kann, schränkt seine schon immer wortkarge Korrespondenz noch mehr ein und arbeitet jetzt, an der Schwelle seines Greisenalters, mit noch sparsamerer Zeitausnützung als zuvor. Als dann das berüchtigte Wöllner'sche Religionsedikt, demzufolge jeder Beamte vor seiner Anstellung auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden sollte, auch ihn in einen Konflikt verwickelt und die königliche Kabinettsordre ihm die Fortsetzung religionsphilosophischer Vorlesungen untersagt, da hat er sein großes Lebenswerk vollendet; nach der gewaltigen, wohl unvergleichlichen Geistesanstrengung folgt der traurige Verfall der letzten sieben Jahre.

In der Unterordnung aller einzelnen Lebensäußerungen unter eine strenge Gesetzgebung liegt der individuelle Stil der Lebensführung Kant's, „die nicht trotz, sondern gerade wegen der Bedeutungslosigkeit des schmückenden Details einen Zug monumentaler Größe besitzt". Ein streng programmmäßiges Leben, in dem angespannte Produktion, leichte Anregung und körperliche Erholung pünktlich geregelt sind, liegt vor uns — und doch tritt uns innerhalb dieses Programms so viel bewegliche Lebhaftigkeit des Geistes, soviel Humor, Phantasie und echte Herzenswärme entgegen, daß man dem Biographen recht geben muß, wenn er sagt, Kant sei wohl einer der glücklichsten Menschen gewesen. Strenge Wahrheitsliebe und enthusiastische Menschenliebe, würdevollste Haltung gegenüber Hochgestellten und größter Respekt vor Untergebenen, diskreteste und reichste Ausübung der Wohlthätigkeit, peinlichstes Gerechtigkeitsgefühl, gefälligste weltmännische Gewandtheit, liebenswürdigste Gastfreiheit und ein hochentwickelter Sinn für die Pflege der Freundschaft sind die hervorragendsten Eigenschaften dieses Charakters. Eine bedeutsame Beschränkung seiner Natur tritt in seiner Ehelosigkeit zu Tage. „Die allgemeine Humanität, die sein ganzes Leben durchdrang, konnte nicht einmal eine das gewöhnliche Maß übersteigende Hingabe an einzelne Menschen begünstigen, sie konnte noch weniger der ausschließlichen Hingabe an ein einzelnes Wesen förderlich sein."

In den zweiten Teil, der einen Grundriß des Kantischen Systems gibt, ist die Geschichtsphilosophie und Teleologie nicht aufgenommen, da dem Verf. besonders daran lag, die architektonische Gliederung des komplizierten Bauwerks in ihren Grundzügen begreiflich zu machen. In dem Kapitel über Kant's Religionsphilosophie kommt die Stimmung des Mitherausgebers der „Ethischen Kultur" zum Ausdruck. Ebenso wie sein Kollege Penzig in der Broschüre „Sünde und Erlösung" setzt sich Kronenberg mit der alten Dogmatik in unanfechtbarer Weise auseinander, ohne auf die Theologie des Jahrhunderts irgendwelche Rücksicht zu nehmen. Eine Verständigung mit diesen Ethikern würde uns im anderen Falle nicht unmöglich erscheinen; vielleicht gibt es aber auch da drüben eine Art von Dogmatismus, der eine solche Verständigung nicht wünscht. Pfarrer Leonh. Ragaz hat in seiner frischen überzeugenden Schrift „Evangelium und moderne Moral" (Berlin, Schwetschke u. Sohn 1898) mit der herablassenden Behandlung der Religion gründlich abgerechnet, die nur nach der psychologischen Auflösung ihrer Kräfte, aber nicht nach ihrem Besitz fragt. Einen Haupttreffer scheint der Verfasser unseres Buches in dem citierten Worte Wilhelms v. Humboldt zu sehen von der starken Selbständigkeit ethischer Charaktere, „welche das Hingeben des ganzen Seins

Digitized by Google

an ein fremdes Wesen, das Vertrauen auf fremde Kraft, wodurch sich der Einfluß der Religion so vorzüglich äußert, weder fordert noch erlaubt". Daß die göttliche Kraft, von der hier die Rede ist, von einem wirklich religiösen Gemüte nicht als eine fremde, sondern als eine dem tiefsten Wesen des Menschen innig verwandte, ja dies Wesen erst zur vollkräftigen Selbständigkeit führende empfunden wird, wird jeder zugeben, der seine Psychologie des religiösen Lebens aus diesem selber zu schöpfen vermag.

Leipzig. C. Bonhoff.

Theodor Menzi, Pfarrer a. D.: „Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft". Zürich 1897, Fr. Schultheß; 218 S.

Th. Menzi, ein alter schweizerischer Mitarbeiter der Prot. Kirchenzeitung, der jetzt in Kilchberg bei Zürich lebt, bietet seine neue Schrift den „Gebildeten aller Stände" dar. Das interessante Buch zerfällt in 3 Teile, und zwar handelt der erste Teil vom Materialismus und der anorganischen Welt, der zweite vom Materialismus und der organischen Welt, der dritte vom Materialismus und der geistigen Welt. Der Verfasser beschreibt überall die materialistische Weltauffassung und gibt dann den Bedenken gegen diese vermeintliche Lösung der Welträtsel Ausdruck, so zwar, daß er oft hervorragende Vertreter der Natur- und Geisteswissenschaften reden läßt: Lotze, Lange, du Bois-Reymond, Carriere, Eucken, Nägeli, Snell, Balfour, Max Müller und viele andere. Menzi ist ein sehr belesener Mann und er hat selbst achtungswerte naturwissenschaftliche Kenntnisse. Stichhaltigen Bedenken, die wider die idealistische Weltanschauung geltend gemacht werden, geht er nach bis auf den Grund und müht sich, dennoch das Recht der religiösen Auffassung zu begründen. Die Gegner werden achtungsvoll behandelt, nur einigemale hätten wir einen Ausdruck leichten Spottes noch lieber vermieden gesehen. Es ist gewiß, daß der theoretische Materialismus in den wissenschaftlichen Kreisen seit den letzten Jahrzehnten den Kredit verloren hat. Es war, glaube ich, Jürgen Bona Meyer in Bonn, der den steten Angriffen auf die Lehrfreiheit der Universitäten den Hinweis und die Rechnung entgegengestellt hat, daß, soviel er wisse, nur ein Philosophieprofessor noch den Atheismus vertrete, oder sogar keiner mehr; auch die Professoren der Naturwissenschaften, selbst E. Haeckel, wie Braasch einmal nachgewiesen hat, sind vorsichtiger geworden, gemahnt durch große Naturforscher, wie du Bois-Reymond, Virchow u. A.; die Lebensarbeit Lotze's ist auch nicht vergeblich gewesen. Aber wir begrüßen diese Schrift dankbar, die das einmal des genaueren nachweist. Uebrigens, wo hat Haeckel gesagt: „die sittliche Weltordnung ist ein Märchen, das nur noch der idealistische Gelehrte oder der schlaue Pfaffe predigt"? (S. 173.) Dieser Ungerechtigkeit hielten wir ihn jetzt nicht mehr für fähig. Aber unglaubliche Verwirrung in den Köpfen Halbgebildeter und Ungebildeter haben die Büchner und Moleschott angerichtet, wie Rade's Referat auf dem letzten socialen Kongreß wieder gezeigt hat. Als Männer, die auch um echte Volksbildung sich bemühen, möchten wir wirklich manche Gelehrte gebeten haben, unerwiesene Theorien nicht gleich auf den Markt zu werfen. Menzi's Buch sollte für alle Volksbibliotheken angeschafft werden.

Bremen. D. Veeck.

Digitized by Google

Georg Runze D. Dr., Prof. der Theol. in Berlin, Katechismus der Dogmatik. Leipzig 1898, J. J. Weber; XI. u. 308 S.

Vor 15 Jahren schon hat Georg Runze einen dogmatischen Versuch veröffentlicht, den Lipsius im Theol. Jahresbericht zwar als Durcharbeitung einer reichen Gedankenwelt in knappster Form anerkannte, als System aber doch verfrüht nennen mußte. Was er jetzt in der Weber'schen Sammlung von Katechismen bietet, die zur Belehrung „eines weiteren Publikums" bestimmt sind, unterscheidet sich durch bessere Disposition, klarere Darstellung und deutlichere Aussprache der eignen Ueberzeugung vorteilhaft von jenem Grundriß, dessen „sprachpsychologischer" Methode der Verf. treu geblieben ist, ohne daß wir einen reicheren Ertrag für die Dogmatik bemerken könnten.

Die Einleitung behandelt unter den üblichen Vorbemerkungen auch den gerechtfertigten Anspruch der evangelischen Dogmatik als Wissenschaft zu gelten, da sie nicht bloß eine historische Disciplin ist, sondern zugleich eine kritische und spekulative Erforschung der Glaubenswahrheit. Es folgt ein kurzer, aber ziemlich vollständiger Ueberblick über die Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon's Loci bis zu Ritschl und seiner Schule. Hier findet sich unmittelbar nach einem scharfen Hinweis auf gewisse unerfreuliche Symptome unserer Zeit, „an die man bei Beschäftigung mit der Ritschl'schen Theologie und Kirchenpolitik manchmal erinnert wird", die Mahnung: „es sollte nicht verkannt werden, daß Ritschl's originale Persönlichkeit, seine organisatorische Kraft, seine gründliche Bildung, sein Verständnis für Luther und urlutherisches Wesen, sein Wagnis, mit der ganzen bisherigen Entwickelung zu brechen — das Beste gethan hat, um den Umschwung in der dogmatischen Theologie herbeizuführen." — Diese rühmende Würdigung des Göttinger Schulhauptes, dessen Theologie auch für Runze „ein wichtiger Faktor ist, wenngleich keine endgültige Lösung des dogmatischen Problems", bleibt hinter der von Kattenbusch („Von Schleiermacher zu Ritschl", Gießen 1893) gewiß nicht zurück! Unter den „modernen Heiden, die sich nie an Ritschl's Theologie herangewagt haben", nennt Runze auch E. v. Hartmann. Das ist ein Irrtum: die erste Hartmann'sche Polemik gegen den philosophischen Skepticismus und Agnosticismus dieser Theologie ist schon ein Jahrzehnt alt. Alexander Schweizer ist nicht erst „unter dem Einfluß der neukantischen Richtung zu freierem Standpunkt fortgeschritten" (S. 29).

Die zum Studium der Dogmatik empfohlenen Werke sind gut ausgewählt. Aber wir vermissen unter den Lehrbüchern L. J. Rückert's „Theologie" und — da der Runze'sche Katechismus lateinkundige Leser voraussetzt — W. Grimm's Institutio; unter den populären Darstellungen Sulze's „Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre" und Schenkel's „Grundlehren des Christentums". Karl Hase's Lehrbuch, das neben dem kleinen unpraktischen Schulbuch Ritschl's steht (dessen „Rechtfertigung und Versöhnung" unter den „epochemachenden" Systemen zwischen Biedermann und dem Erlanger Frank erscheint), muß dem Verf. in der letzten Auflage von 1870 unbekannt sein, denn er behauptet S. 292 unrichtig, daß Hase die Eschatologie zur Anthropologie rechne.

Die Einteilung des dogmatischen Stoffes will Runze „zweckmäßig der christlichen Trinitätslehre anpassen, wie sie im apostolischen Glaubensbekenntnis fixiert ist". Die „Vorhalle" dazu bildet ein Resumé aus der Religionsphilosophie (Ursprung und Wesen der Religion), während ein kurzer Ueberblick über die Religionsgeschichte, wie ihn O. Pfleiderer's Grundriß der Glaubenslehre § 19—29 so vorzüglich gibt, leider fehlt. Runze's eigne Ableitung der Religion wird als die „vorwiegend linguistische, im

Digitized by Google

übrigen eklektische" aufgeführt. — Daran schließt sich in 10 Paragraphen die Darstellung und Prüfung der Beweise für das Sein Gottes. Hier wird, ehe noch von der christlichen Offenbarung die Rede war, beim psychologischen Beweise (§ 26) der konkrete Inhalt des christlichen Gottesglaubens ganz einfach als gegeben vorausgesetzt. U. E. hat eine evangelische Dogmatik diese Beweise nicht gesondert von der christlichen Gotteslehre in einer „Vorhalle" unterzubringen, sondern was an ihnen bleibend ist, bei der christlichen Lehre von Gottes Wesen zu erörtern, denn die Dogmatik soll und muß die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht bloß dem frommen Gemüt bestätigen, sondern vor allem für den denkenden Geist zu erweisen suchen. Die richtige Behandlung der Lehre von Gott ist auch die Hauptschwierigkeit des Religionsunterrichts. Wir glauben daher Pfarrern und Religionslehrern einen Dienst zu erweisen, wenn wir ihnen die kleine wertvolle Schrift von D. Sulze „Die Unterweisung über die Lehre von Gott in Schule und Haus" (Chemnitz 1874, E. Focke) dringend empfehlen. Die die Gottesbeweise überhaupt aus der Dogmatik hinausweisen wollen, mögen einmal dem Schlußworte Runze's nachdenken: „In der ontologischen Dialektik vereinigt sich das höchste Verstandesproblem, das Verhältnis von Denken und Sein, mit dem tiefsten Interesse der Frömmigkeit, der Sehnsucht nach dem wahrhaftigen Gott" (S. 59).

Immer noch vor der christlichen Lehre von Gott und ganz geschieden von der Vorsehungslehre, die viel später folgt, behandelt Runze in der „evangelisch-kirchlichen Offenbarungslehre" das Wunder. Er behauptet im wesentlichen die Schleiermacher'sche Position und wendet sich gegen die „nachschleiermacherschen Reaktionsversuche", zu deren unverdientem Anklang weniger das religiöse Bedürfnis Anlaß gegeben habe, als „die Zugeständnisse mancher Philosophen und die philosophische Halbbildung mancher einflußreichen Theologen". Aber nachdem er poetische Wendungen, wie die Lotze'sche von der für höhere Einwirkung offnen Stelle in der Wechselwirkung der Naturkräfte scharf abgelehnt hat als weder der Religion noch der Wissenschaft dienlich, fährt er doch fort: „Richtiger urteilen diejenigen, welche die Wunder als vorsehungsmäßige Kompensierung der durch die Sünde gestörten Naturordnung charakterisieren"; und später begegnet uns die unklare Rede von einem „wunderbaren, außerordentlichen" Eingreifen als Gottes Vorbehalt. — Der Widerspruch gegen den Weissagungs-Beweis für die göttliche Offenbarung in der „neueren historisch-kritischen Richtung" scheint dem Verf. in einigen Fällen anstößig zu sein; jedenfalls gibt er ihm Anlaß „davor zu warnen, daß man über der klareren Beurteilung des Einzelnen den Ueberblick verliere über das Gesamtverhältnis zwischen alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung".

Nachdem der Verf. endlich zur christlichen Lehre von Gott gelangt ist, überrascht er uns mit den als ganz selbstverständlich auftretenden Sätzen: „Ist Gott erkennbar, so offenbart er sich uns so, wie er ist, und in Christo hat er sich uns als Person geoffenbart . . . Haben wir Gott als persönlich erkannt, so haben wir das Wesentlichste in Gott erkannt. Die evangelische Dogmatik behauptet die Persönlichkeit Gottes, und zwar die Dreipersönlichkeit". Durch die Lehre von der Dreieinigkeit werde die anthropocentrische Fassung des Weltzweckes mit der theocentrischen ausgeglichen. Die ökonomische Trinität entspreche in vollkommener Kongruenz der immanenten. (Später bei Besprechung der drei Aemter Christi wird darauf hingewiesen, daß ihre Unterscheidung „auch der trinitarischen Idee entspricht" S. 228)! Freilich will Runze die Trinitätslehre — deren Entwickelung einen „Wust von Subtilitäten" aufweist, der von dem schlichten Bibelwort durch eine ungeheure Kluft getrennt ist (S. 119) — in der Dog-

Digitized by Google

matik nicht als Lehrgrundlage für die besondere Dogmenentwickelung angewendet ehn, sondern nur als „letzten resumierenden Reflex der gesamten Gotteslehre"; und er fordert mit Recht eine Ablösung des dogmengeschichtlichen Stoffes, der der Vergangenheit angehört, von den einfachen und praktisch verwertbaren Aussagen des Neuen Testaments über die Offenbarung Gottes in seinem geliebten Sohne Jesus Christus und in seinem heiligen Geiste. Aber man sollte eben nicht vor der Christologie und der Lehre vom heiligen Geist über die göttliche Trias Vater, Sohn und Geist handeln, sondern es mit Hase als eine wissenschaftliche Notwendigkeit erkennen, die Trinitätslehre an den Schluß der ganzen Dogmatik zu stellen. Runze selbst spricht ja in seinem 3. Teil, der „das Reich des heiligen Geistes" überschrieben ist, zwar viel und gut über die Wirksamkeit dieses Geistes, aber von seiner Persönlichkeit ist nirgends die Rede. Die früher behauptete Dreipersönlichkeit Gottes wäre daher auch bei unserem Dogmatiker nur eine Zweipersönlichkeit.

Denn die Gottheit Christi steht diesem eifrigen Gegner der — hinter dem jüdischen Philosophen Cohen (S. 207) zurückbleibenden — „ebjonitischen Richtung innerhalb der modernen Theologie" fest. „So wie Jesus war, so ist uns Gott; und so wie Gott uns ist, so ist Jesus gewesen". „Wenn die ethische Gottmenschheit in ihm leibhaft erschienen sein kann, inwiefern muß es mit der metaphysischen anders stehen?" „Die metaphysische Gottheit Christi ist zwar nicht positiv beweisbar, widerspricht aber nicht (!) der endlichen Natur des Menschen, wofern wir nur die göttlichen Attribute der Ewigkeit, Allgegenwart, Allwirksamkeit, Allwissenheit von dem auf Erden wandelnden Gottmenschen nicht als aktuelle Eigenschaften, sondern nur dynamisch aussagen, d. h. nur insoweit, als sein überzeitliches Ansichsein in Betracht kommt". Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu behält nach Runze „im ganzen den (sekundären) Wert eines Dogma(s), sofern die historisch-wissenschaftliche Unzugänglichkeit ihres obzwar als geschichtlich-lebenswirklich vorgestellten Details den problematischen Sachverhalt in eine übergeschichtliche Höhe erhebt, die dem sonstigen Charakter dogmatischer Objekte, lediglich durch die Anschauungsweise des Glaubens bestimmt zu werden, nahekommt"! (S. 217). „Das Dogma von der Präexistenz Christi ist ein Ausdruck des Glaubens an die Ausschließlichkeit seiner Bedeutung als des Trägers göttlicher Selbstoffenbarung; ein metaphysisches Substrat der Logoslehre: ist in Christo Gott, die ewige Gottesweisheit, Mensch geworden, so ist in diesem Menschen ein von Ewigkeit her in wesentlicher Einheit mit Gott seiendes Wesen offenbar geworden" (S. 220). „Die Idee der Höllenfahrt eignet sich als katechetisches Bindeglied zwischen den zwei Ständen zur Veranschaulichung des Glaubens, daß Christi Erlösung für die ganze Menschheit bestimmt war; der tiefsten Erniedrigung des stellvertretend Leidenden, der nicht nur auf Erden gekreuzigt, gestorben und begraben, sondern in den außerirdischen Herrschaftsbereich des Bösen seine heilige Seele teilnehmend und erlösend zu versenken bereit gewesen ist, kommt ebendamit die Bedeutung eines kritischen Wendepunktes in der Menschheitsgeschichte zu."

All solche Aeußerungen eines verschämten Supranaturalismus könnten ja nun bei einem Theologen wie z. B. Martensen gar nicht verwundern, dessen 1888 herausgegebener Briefwechsel mit J. A. Dorner (2 Bd. Berlin, H. Reuther) noch viel Merkwürdigeres bietet. Bei einem Manne aber, der sich zu der freien Theologie zu zählen scheint und der (S. 12) vom Dogmatiker verlangt, daß er selbständiger Philosoph sein

Digitized by Google

müsse, um selbständig Denkende zu belehren — wirkt die so stark hervortretende Neigung zur Accommodation an die kirchlich-orthodoxe Lehr- und Redeweise doch recht befremdlich. Vor dem häßlichen Verdacht opportunistischer Rücksichtnahme auf die theologisch-kirchliche Zeitlage, den wir selbstverständlich nicht hegen, ist der Verf. geschützt durch seinen offnen, mannhaften Protest gegen die heutzutage herrschende „rekatholisierende Neigung zur verfassungs- und verwaltungsmäßigen Sicherstellung, mithin zur Veräußerlichung des Glaubens" (S. 85). Er wird vielmehr eingestandenermaßen von einem konservativen Pietätsinteresse beeinflußt und augenscheinlich auch von der Rücksicht auf ein vermeintliches Bedürfnis der Katechetik und der Homiletik, denen — wie er öfter betont — die Dogmatik als Grundlage dienen soll. Aber die Anwendung des an sich gewiß empfehlenswerten Runze'schen Kanons: „Die Dogmatik soll so verfahren, daß Wahrheit nicht ohne Pietät erstrebt, Pietät nicht ohne Wahrheit geübt werde" (S. 14) hat doch ihre Schranke an der vom Verf. selbst S. 6 nachdrücklich erhobenen Forderung: „Das Interesse an der Wahrheit muß der belebende Nerv der christlichen Glaubenslehre sein". Will die evangelisch-protestantische Dogmatik Wissenschaft sein — und nach unserm Dogmatiker soll sie das ja sein —, so darf sich die Rücksicht auf die Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse für Predigt und Unterweisung nicht in ihre Arbeit einmischen. Dieser an ihrem Orte höchst berechtigten Rücksicht auf die kirchliche Praxis hätte u. E. die praktische Theologie Rechnung zu tragen.

Wir schließen mit dem Ausdrucke aufrichtiger Anerkennung für den emsigen Fleiß, den der Verf. auf die mühsame Arbeit dieses Katechismus verwendet hat. Einem Autor, der so viel zu sammeln und zu sichten hatte, wird man Versehen, wie die sehr ungenaue Anführung von Versen Goethe's (S. 103, 215) und Lenau's (220), nicht groß übelnehmen. Er hat sich mit dem Hinweise auf die reichen Quellen religiösen Sinnens und Sehnens, die in der sog. weltlichen Dichtung strömen, ein Verdienst erworben. Keine protestantische Glaubenslehre sollte an diesen, doch auch gottentsprungenen, Quellen in geistlichem Hochmut vorübergehn, sondern dem Vorgange Hase's in seiner „Gnosis" folgen.

Die orientierenden Uebersichten des Runze'schen Katechismus, wie z. B. die kurzgefaßte Geschichte der protestantischen Dogmatik (§ 9—13), der Abriß der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Bußtheorie (§ 91), die Darstellung der gegenwärtigen Abendmahls-Kontroverse (§ 97) können besonders lernbegierigen Neophyten des dogmatischen Studiums dankenswerte Führerdienste leisten. Wir raten ihnen aber, ja nicht mit D. Runze in der „kritischen Detailforschung mit ihrer exegetisch-historischen Mikrologie" (S. 278) eine „wirkliche Gefahr" zu scheuen. Gewissenhafte exegetisch-historische Treue, die mit kleinen Schritten auf festem Boden sicher vorwärtsgeht, ist grade das beste Schutzmittel gegen die Versuchung zu Luftballonfahrten der spekulativen Phantasie ins Märchenland dogmatischer Wunschgebilde. J. W.

Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube. Mit Begleitwort von Sup. Prof. D. Förster. 2 Teile in einem Bande. (Aus der Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes.) Halle a. S. Verlag von O. Hendel; VIII und 404, VIII und 455 S. Geh. 3 M., geb. 3,25 M.

Die Bibliothek der Gesamtliteratur, die Otto Hendel 1886 unternahm, will nach ihrem Programm das Beste von dem Guten, das die Literatur der Kulturvölker

Digitized by Google

aus Vergangenheit und Gegenwart bietet, dem deutschen Volke in guten und billigen Ausgaben darbieten. Es zeugt von Einsicht, daß die Verlagshandlung zu diesem Besten Schleiermacher's Hauptwerk rechnet, und von Selbstlosigkeit, daß sie es zu so geringem Preise neu herausgibt. Denn von einer Nachfrage nach dem Theologen Schleiermacher ist heutzutage im deutschen Volke, selbst unter den deutschen Theologen, leider nur wenig zu merken und die nächstes Jahr fälligen Zeitungsartikel zum Säculargedächtnis seiner Reden über die Religion werden an dieser traurigen Thatsache nicht viel ändern. Immerhin können jetzt wenigstens die Leiter der Fakultäts-Seminare für systematische Theologie auch von wenig bemittelten Mitgliedern die Anschaffung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre in dieser billigsten Ausgabe erwarten und die Docenten der Glaubenslehre sie ihren Hörern empfehlen. Auch D. Förster's Geleitwort verweist namentlich jüngere Theologen auf „das Fundamentalwerk des großen Erneuerers unserer Theologie", freilich mit der vorsorglichen Bemerkung, daß dem Schleiermacher der Glaubenslehre aus seinen vergangenen Perioden noch manches Pantheistische anhafte. Daß — wie er fortfährt — „die großen Wandlungen, welche die systematische Wissenschaft seitdem erfahren hat, ein einfaches Zurückgehen auf Schleiermacher's Standpunkt zur Unmöglichkeit machen", ist selbstverständlich. Ein Hinweis auf die Christliche Glaubenslehre Alexander Schweizer's, dieses treuesten Schülers Schleiermacher's nach seiner befreienden Richtung, würde das viel einleuchtender zeigen, als Förster's Bemerkung über die „tiefgreifenden Einflüsse A. Ritschl's und seiner Schule" auf die systematische Wissenschaft.

Der Druck dieser Hendel'schen Ausgabe ist gut und klar, treu nach der 2. Auflage von 1830 auch in orthographischen Kleinigkeiten wie Hauptstükk und Lehrsaz, unglücklicherweise aber auch treu in den Druckfehlern, von denen D. F. Nitzsch soeben im 3. Heft der Zeitschr. für prakt. Theol. einige bedenkliche Beispiele tadelnd angeführt hat. Da der Tadel indirekt auch die Neudrucke des Georg Reimer'schen Verlages seit 1830 trifft, so bemerke ich, daß mir Herr Ernst Reimer, nach der letzten Ausgabe der Glaubenslehre von 1884 auf diesen Uebelstand aufmerksam gemacht, sofort Abhülfe für die nächste verheißen hat. Er sollte sie leider nicht mehr erleben. J. W.

Dr. G. Kaufmann, Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert. Leipzig 1898, S. Hirzel; 48 S.

Prof. Kaufmann, der Breslauer Historiker, hat seinen Vortrag auf dem diesjährigen deutschen Historikertage zu Nürnberg über die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten unlängst mit Beilagen und Anmerkungen veröffentlicht und sich damit den aufrichtigen Dank aller derer verdient, die nicht mit seinem dünkelhaften und gehässigen Gegner in der Kreuz-Ztg. (Nr. 259) die „sogenannte" Lehrfreiheit als das „Steckenpferd der Herren Gelehrten" verhöhnen und die Freiheit der Forschung als den Mittelpunkt „der oberflächlichsten und nichtssagendsten aller Phrasen, mit denen die Denkfaulheit heutiger akademischer Kreise gefüttert ist"! Dieser an die Fechterkünste des Herrn von Hammerstein erinnernde blindwütige Angriff erklärt sich daraus, daß Prof. Kaufmann natürlich auch dem Universitätslehrer der evangelischen Theologie, der sich allerdings auf einem zarten, heiligen Gebiet bewege, das Recht und die Pflicht zuspricht, die Freiheit des Forschers zu wahren (S. 4), und daß er ebenso nachdrücklich betont: „dem Studenten der evan-

Digitized by Google

gelischen Theologie soll und darf nichts verborgen bleiben von dem, was ernsthafte Forscher gefunden oder angeregt haben und was die Glieder der evangelischen Kirche beschäftigt" (S. 5).

Die Skizze der geschichtlichen Entwickelung der akademischen Lehrfreiheit geht aus von den Universitäten des Mittelalters, die weder die Freiheit der Lehre noch die der Forschnng kannten. Auch vom 16. bis 18. Jahrhundert war es selbst in den protestantischen Universitäten nicht viel anders. „Noch 1732 und 1733 kämpften in Jena Regierung und Fakultät gegen das Eindringen der Wolffischen Philosophie. Aber sie kämpften vergebens, denn schon hatte der Gedanke der libertas philosophandi seinen Siegeszug durch die Welt begonnen... Die Fürsten sind es gewesen, die ihr Aufsichtsrecht gebrauchten, die Schranken der Tradition und der Statuten zu durchbrechen, in denen sie ihre Universitäten erstickt sahen" (S. 10). 1673 suchte Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz Spinoza für Heidelberg zu gewinnen und zu derselben Zeit wollte der Große Kurfürst von Brandenburg allen Pflegern der Musen und Erforschern der Wissenschaften in seinem Lande eine Freistätte eröffnen; Christen und Nichtchristen sollten zugelassen sein. Freilich hatte der fürstliche Absolutismus seine Schattenseiten: siehe Wolff's Amtsentsetzung und Landesverweisung bei Strafe des Stranges unter dem preußischen Soldatenkönige Friedrich Wilhelm I. und Kant's schnöde Maßregelung unter Friedrich Wilhelm II. durch Wöllner, den Friedrich der Große einen betrügerischen und intriganten Pfaffen genannt hatte (S. 16).

„Der Staat muß durch geistige Kräfte gewinnen, was er an physischen verloren hat", sagte Friedrich Wilhelm III. kurz nach dem Tilsiter Frieden zu einer Deputation Hallischer Studenten und im Geiste der Lehrfreiheit erstanden noch mitten in der schweren Zeit der Not die Universitäten Berlin und Breslau und nach der Befreiung des Landes Halle-Wittenberg und Bonn. Aber grade die Geschichte der Universitäten unter diesem an sich wohlmeinenden Könige, der gerecht zu sein wünschte, „zeigt die Schwäche und den Fluch des absoluten Staates in erschreckender Weise". Schleiermacher's Predigten wurden durch einen Polizeiagenten überwacht, der z. B. als gefährlich den Satz denuncierte, daß Christus noch jetzt „die Göttlichkeit seiner Sendung durch die Befreiung aller geistigen Kräfte der Menschen" bewähre. Und bei Auszügen aus den Papieren des brutal gemaßregelten Ernst Moritz Arndt, die in der amtlichen Preuß. Ztg. erschienen, ging die Entstellung so weit, daß eigne Bemerkungen des Königs zu dem Entwurf einer Volkserhebung gegen Napoleon als Aufforderungen Arndt's zum Aufruhr bezeichnet waren! Die Absetzung Arndt's wie des edlen Berliner Theologen De Wette erfolgte nach den Karlsbader Beschlüssen. Die Rechtlosigkeit lastete so schwer auf den Universitäten, daß A. W. von Schlegel 1820 den Wunsch aussprach, seiner Bonner Professur enthoben zu werden, weil „man nicht mehr mit Unbefangenheit und Heiterkeit als akademischer Lehrer auftreten könne" (S. 26).

Unter Friedrich Wilhelm IV. schaltete Eichhorn, ein hochgebildeter Mann aus dem Schleiermacher'schen Freundeskreise, doch im Kultusministerium nach der rücksichtslosesten Weise des Polizeistaats. Er belehrte die Königsberger Professoren in verletzender Weise über ihre Aufgabe, erteilte Rügen an Dahlmann in Bonn, Haase in Breslau, Meier in Halle, maßregelte Verschiedene, bedrohte den alten Marheineke wegen eines unliebsamen Gutachtens und beseitigte den Pädagogen Diesterweg. Trotz des Art. 20 in der preußischen Verfassung von 1850 erneute das Ministerium Raumer das Eichhorn'sche System.

Digitized by Google

Auch in den anderen deutschen Staaten, die schon vor 1820 oder nach 1830 konstitutionelle Formen annahmen, gewährten die Verfassungen keinen Schutz gegen Vergewaltigungen. Kaufmann erinnert an den Versuch der württembergischen Regierung, die Verfassung von Tübingen bureaukratisch umzugestalten (1829), an das noch bedenklichere Vorgehen des Ministers von Linde gegen Gießen (um 1840) und den Druck, den Hassenpflug und Vilmar auf Marburg übten. Eingehender berichtet er über das Verfahren Max II. gegen den Münchener Philosophen Prantl, des sächsischen Ministeriums gegen den Leipziger Karl Biedermann und über die denkwürdige Rede Georgs V. von Hannover bei der Einweihung des Auditoriengebäudes in Göttingen 1865 (S. 30 und 37. 38, wo sich auch die Verbindung der Könige des Welfenhauses mit ihren Unterthanen „bis zum Ende aller Dinge" findet).

Im ganzen hat der vielfältige Druck die deutschen Universitäten nicht gehindert, echte Stätten der Wissenschaft zu bleiben. Das Rechtsgefühl der besten ihrer Lehrer ließ sich eben auch mit Gewalt nicht beugen und ihr Mut nicht brechen. Unvergeßlich wird Karl August Credner's Tapferkeit in seinem langen schweren Gießener Kampfe bleiben (vgl. die Gedächtnisrede zu Credner's hundertjährigem Geburtstage am 10. Januar 1897 von W. Baldensperger). Und wie ritterlich haben Burdach, Rosenkranz u. A. in Königsberg gekämpft! Ebenso mannhaft wie einst Senat und theologische Fakultät in Berlin für De Wette eingetreten waren, trat der Breslauer Senat für den Philologen Fr. Haase ein, als ihn der Minister in schroffster Weise wegen unverantwortlichen Leichtsinns und grober Anmaßung rügte, insbesondere gereizt durch den Satz in Haase's Gratulationsschreiben zum Königsberger Jubiläum 1844: necessario fit ut acrius doleatis, sicubi animadvertistis existere, qui palladium illud Germaniae, liberum sanae eruditionis cultum, funestis manibus attrectare audeant, aber auch höchlichst empört über eine kurze, schlagende Kritik der Bildungszustände in dem Königsberg so nah gelegenen Russenlande! Der Versuch, die Fakultäten der Breslauer Universität aus politisch reaktionären Rücksichten einzuschränken bei der Ausübung ihres Rechts, die Doktorwürde honoris causa zu verleihen, ist mitten in der Demagogenhetze einfach gescheitert (S. 31).

Seit einem Menschenalter ist die Lehrfreiheit an unsern deutschen Universitäten so gut gesichert wie in keiner früheren Periode. Allerdings bringen Parlamentarismus und modernes Preßwesen der Lehrfreiheit eigentümliche Bedrohungen, die in dem absoluten Staate fehlten. Aber „Die schlechteste Kammer ist immer noch besser als die beste Antichambre". Wenigstens insofern möchte man heut die Lehrfreiheit einschränken, daß ein Anhänger des ganzen oder halben Marxismus nicht als Universitätslehrer geduldet werden dürfe. Das ist die Forderung solcher, die die viel staatsgefährlicheren Lehren des Syllabus naiv übersehen. Natürlich will Kaufmann nicht etwa einem Einschreiten des Staates gegen die akademischen Anhänger des Ultramontanismus das Wort reden. Er wünscht, daß alle Parteien mit gleichem Maße gemessen werden. „Wer mit Ernst wissenschaftlicher Erkenntnis nachgeht, der bleibe ungestört in seinem Lehramt, er mag Ansichten haben, welche er will" (S. 35; über die selbstverständliche Einschränkung dieses Satzes für den Theologen vgl. S. 4).

Es muß klar und frei bekannt werden, daß unsere Zeit und unser Vaterland nicht lassen kann und nicht lassen wird von der Freiheit der Forschung und der Lehre. „Halte fest, stehe still, sei unerschrocken! Die größte Kühnheit ist die größte Vorsicht. Das gilt von der Schlacht mit den Waffen des Geistes so gut wie vom Kampfe der Bajonnette." — So schließt Prof. Kaufmann.

Digitized by Google

Der anonyme Leitartikelschreiber der Kreuz-Ztg. aber schließt: „Wenn man mit einer Trivialität endigen wollte, so könnte man den Herren vielleicht dadurch zu etwas Logik verhelfen, wenn man sie daran erinnerte, daß sich niemand ein Paar Stiefel für ein Paar Handschuhe verkaufen läßt, und daß, wenn einem versprochen worden ist, die Bibel vorzutragen, nicht die Freiheit bestehen kann, statt dessen den Koran zu traktieren. Solche Dinge gehören gar nicht zur Lehrfreiheit, sondern sind einfach Vertragsbrüche, welche bei Theatern und bei Gauklern aufs schwerste gebüßt werden, bei Universitäten dagegen von den Regierungen als Beweise der Wissenschaftlichkeit mit besonders hohen Gehalten belohnt werden müßten." —

Die Roheit dieser verunglückten Abfertigung des Breslauer Historikers dürfte auch von den ärgsten „positiven" Parteifanatikern nicht zu überbieten sein. J. W.

Archiv für Religionswissenschaft, herausgegeben von Dr. Ths. Achelis in Bremen. Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. Br. (Preis des Bandes zu 4 Heften 14 Mark.) I. Band 1898, 1. Heft 112 S.

Die Begründung dieser neuen Vierteljahrsschrift für Religionswissenschaft und der Inhalt des ersten Hefts haben die nachstehenden sehr beachtenswerten Bemerkungen von O. P. (die Initialen bedürfen für unsere Leser keiner Ergänzung) in der National-Ztg. veranlaßt:

Das System der Arbeitsteilung hat in dem heutigen Wissenschaftsbetrieb einen Uebelstand hervorgerufen, dessen Nachteile oft den Vorteil jenes Systems fast zu überwiegen scheinen: die Abschließung der einzelnen Wissensgebiete gegen einander durch chinesische Mauern und die Beschränkung des Blickes der einzelnen Forscher auf ihre Specialität. Am schlimmsten vielleicht macht sich dieser Uebelstand fühlbar auf dem Gebiet der Religionswissenschaft. Die Religion steht in engster Beziehung und vielfacher Wechselwirkung mit allen Seiten des menschlichen Geisteslebens, des individuellen wie des socialen; daher ist es unmöglich, zu einem umfassenden Verständnis ihres Wesens und ihrer großen Bedeutung zu gelangen, solange sie immer nur von einseitigen Gesichtspunkten aus betrachtet wird, von den Theologen unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten kirchlichen Ueberlieferung und Praxis, von den Philosophen als Volksmetaphysik, von den Psychologen als interessantes und etwa halbwegs pathologisches psychisches Phänomen, von den Sprachforschern als Mythologie, die ein Problem für etymologische Studien abgibt, von den Ethnologen als ein Ausschnitt aus der Kulturgeschichte. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß von allen diesen Punkten aus die Wissenschaft der Religion in Angriff genommen werden kann und soll; aber es ist ebenso gewiß, daß von keinem dieser Punkte aus, solange die verschiedenartigen Forschungen sich durch chinesische Mauern gegen einander abschließen, ein richtiger Einblick in das eigentliche Wesen und ein umfassender Ueberblick über den ganzen Umfang der Erscheinungsformen der Religion zu gewinnen ist.

Die Erkenntnis dieses bestehenden Mangels und der Wunsch, ihm abzuhelfen, hat zu dem verdienstlichen Unternehmen geführt, in dem bei Mohr in Freiburg erscheinenden, von Dr. Th. Achelis in Verbindung mit vielen Fachgelehrten herausgegebenen „Archiv für Religionswissenschaft" einen Sammelpunkt und Sprechsaal für die sonst nach allen Seiten hin zersplitterten Studien auf religionswissenschaftlichem Gebiet zu gründen. In einem einleitenden Wort des Herausgebers und in einer Abhandlung von Prof. Hardy (in Freiburg in der Schweiz) über den Begriff der Religionswissenschaft, die das erste Heft enthält, werden die für die Mitarbeiter maßgebenden

Digitized by Google

Grundsätze in sehr verständiger Weise erörtert. Um auf solider Erfahrungsgrundlage zu arbeiten, muß der Religionsforscher von der Sprachwissenschaft und Völkerkunde das kritisch gesichtete Material sich geben lassen. Aber er darf bei der bloßen Beschreibung der Thatsachen nicht stehen bleiben, sondern muß sie nach ihren inneren und äußeren Beziehungen ordnen, muß ihre psychologischen Motive analysieren, ihren geschichtlichen Zusammenhang nachweisen, die Hauptfaktoren im historischen Werdeproceß, das Wechselspiel schöpferischer Persönlichkeiten und socialer Voraussetzungen aufzeigen und durch solche analytisch-synthetische Verarbeitung des empirischen Materials zum religiösen Bewußtsein als der letzt erreichbaren Quelle dieses ganzen weitverzweigten Processes gelangen, soweit die Untersuchung zuletzt in eine philosophische Perspektive einmündet. Dies die leitenden Grundsätze des Herausgebers und seiner Mitarbeiter, vertreten durch Prof. Hardy. Weiter enthält das erste Heft einen Aufsatz von Gymnasialrektor Roscher in Wurzen über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Hirtengottes Pan, Miscellen über mexikanische Mythologie, deutsche Volkssitte und eine Anzeige von Usener's kürzlich erschienenem Werk über griechische Götternamen. Wenn in letzterer dem gelehrten Philologen der Vorwurf gemacht wird, daß er sich zu wenig um die Ergebnisse der Ethnologie gekümmert habe, so möchte ich dazu bemerken, daß gerade Usener einer der älteren Philologen ist, die über ihre Fachwissenschaft hinausblicken; er hat in seinen Studien über das Weihnachtsfest sehr wertvolle Beiträge zur ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte geliefert. Und das gibt mir Anlaß, an die Mitarbeiter des Archivs den Wunsch zu richten, daß sie nicht gar zu ausschließlich sich mit den Elementarstufen der Religion beschäftigen möchten, sondern immer im Auge behalten sollten, daß das Interesse des Lesers doch schließlich in der Frage gipfelt, was die Religion für uns heutige Menschen zu bedeuten habe? So gewiß zur Lösung dieser Frage alle Arbeiten der vergleichenden Religionswissenschaft willkommenen Beitrag liefern können, so werden doch für einen weiteren Leserkreis, den wir dem verdienstlichen Unternehmen dringend wünschen, solche Arbeiten am meisten förderlich sein, die Vorstellungen und Bräuche des Christentums durch Parallelen aus anderen Religionsgebieten aufzuhellen, und durch Aufzeigung ihres geschichtlichen Gewordenseins aus elementaren Keimen allgemeiner Art zu erklären suchen. Wie in aller Entwickelung eines Lebendigen, so ist es auch in der Religion nicht der Anfang, sondern das Ziel, nicht die unvollkommenste, sondern die vollkommenste Entwickelungsstufe, von wo aus das erklärende Licht auf den Verlauf des Ganzen, auf sein Wesen und seine Gesetze fällt.

Aus anderen Zeitschriften.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von D. Adolf Hilgenfeld. 1898 Heft II.

Inhalt.

A. Hilgenfeld, Paulus vor dem Richterstuhle eines Ritschlianers (Paul Wernle). — G. Runze, Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonâzeichens. — A. Hilgenfeld, Die Apologie des Apollonius von Rom. — P. Koetschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters. — L. Grünhut, Noch einmal der Rüsttag des Pessachfestes und die Opferungszeit des Pessachlammes. — G. Krüger, Zu Harnack's Hypothese über den dritten Johannesbrief.

Anzeigen.

F. Blass, Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior. 1897. (A. II.) — A. Harnack, Ueber den dritten Johannesbrief. 1897. (A. II.)

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Druck und Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments.

Von

Professor D. H. Holtzmann in Straßburg.

1. Wissenschaftlich und praktisch.

In seiner 1897 erschienenen Schrift über „die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie" hat Bernoulli uns mit der Forderung überrascht, es sollen künftighin in einer und derselben theologischen Fakultät sowohl eine streng wissenschaftliche, als auch eine „kirchlich censierte Schriftauslegung" nebeneinander bestehen (S. 107 f.). Sehe ich recht, so haben wir es hier mit dem extremsten Ausläufer einer hermeneutischen Theorie zu thun, deren Wurzeln Bernoulli selbst auf Schleiermacher zurückführen möchte, welcher in seiner Hermeneutik eben jene kirchliche Schriftauslegung erst eigentlich begründet habe (S. 139 f., 208). Ich meinerseits kann in dem, was Schleiermacher teils in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" § 132—148, teils in der 1838 von Lücke herausgegebenen „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament" sagt, nur die konsequente Durchführung von Ernesti's „grammatisch-historischer Auslegung", verbunden mit Gedanken und Anregungen Semler's erblicken. Richtig ist dagegen, was Bernoulli nicht hervorhebt, daß Schleiermacher's Schüler Lücke im „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik" 1817 die erste Veranlassung zu jener bald verhängnisvoll gewordenen Unterscheidung einer „theologischen Auslegung" neben der, auf wissenschaftliche Berechtigung allein Anspruch erhebenden, grammatisch-historischen gegeben hat. An dem Mißbrauch, welchen mit diesem Gedanken schon Hermann Olshausen und Rudolf Stier, letzterer im Anschlusse an Johann Friedrich von Meyer, getrieben haben, ist Lücke freilich unschuldig gewesen. Aber das Fahnden nach etwas über ein mittelst sprachlicher und geschichtlicher Kenntnisse, überhaupt mittelst der auf dem Gebiet der Wissenschaft allein legitimen Instrumente zu erreichendes Ziel Hinausliegendem, einem tertium interpretationis genus war durch ihn eingeleitet. Und doch hat die ganze dadurch hervorgerufene hermeneutische Betriebsamkeit nur dazu gedient, die Exegese auf jenen, von Irrlichtern durchschwärmten, Sumpf zu lenken, auf den ich neulich bei Besprechung der tüchtigen Hinterlassenschaft Holsten's hingewiesen habe (S. 164 f. dieser Blätter).

Gleichwohl war es nicht bloß das die theologische Hermeneutik kennzeichnende Vordringen von an sich vielleicht berechtigten Gemütsbedürfnissen in die wissenschaftliche Sphäre, was unsere Theologie auf die Suche nach einer „theologischen Auslegung" getrieben hat. Bei Lücke und den maßvolleren Vertretern, welche der Gedanke gefunden hat — beispielsweise sei an Woldemar Schmidt's Schrift

Digitized by Google

„über den Charakter der theologischen Schriftauslegung und ihre Bedeutung für Predigt und Katechese“ erinnert — war die Witterung dafür maßgebend, daß mit dem lediglich wissenschaftlichen Verständnis der Schrift den Bedürfnissen der Kirche, welcher doch die Theologie dienen will, keineswegs Genüge geschehen ist. Vielmehr will die Heilige Schrift, wie ihre Auslegung vom Standpunkt der wissenschaftlichen Einsicht der Gegenwart in Angriff genommen wird, so schließlich auch wieder in lebendige Beziehung zu dieser Gegenwart gesetzt sein, um ihre dominierende Stellung an der Spitze der gesamten christlichen Literatur immer aufs neue wieder zu bewähren im Sinne des Goethe'schen Worts:

„Und damit können sich die Christen
Bis zu den letzten Tagen fristen.“

In dieser Richtung stellt sich aber die Aufgabe dahin, das von der wissenschaftlichen Exegese zu Tage geförderte Besondere der Gedankenbildung, was als solches, gleichsam in natura, keineswegs auch schon in Predigt und Volksunterricht übertragbar ist und in unmittelbaren Gebrauch genommen werden kann, zunächst unter entsprechende allgemeine religiös-ethische Gesichtspunkte zu bringen, den lebenskräftigen Keim und Kern eines in Geschichts- und Lehrform ausgeprägten Gedankens von der literarischen Form und dem ebenso geschichtlich bedingten Begriffsalphabet, darin er sich zunächst bietet, zu befreien, eben dadurch dem religiösen Verständnisse der Gegenwart zugänglich und auf ihre Verhältnisse anwendbar zu machen. Diese Art der Schriftbehandlung stimmt sich demgemäß einerseits auf den Grundton, welcher einem allgemein menschlichen, allen Zeiten gemeinsamen Bedürfnisse entgegenkommt; andererseits gewinnt sie die Individualisierung desselben aus der Mannigfaltigkeit des gegenwärtigen Lebens, aus den Anforderungen an Ort und Stunde. Schon Neander hat die in Rede stehende Aufgabe so beschrieben, daß auf eine Verallgemeinerung der Besonderheiten des Textes eine Rückwärtsbewegung vom Allgemeinen auf die Besonderheit des gegenwärtigen Falles folge (S. 48 der gleich anzuführenden Abhandlung). Auf diese Weise befreit sich die Neuzeit ebenso aus der Knechtschaft der Vergangenheit, wie ein Thatbeweis für die ewige Jugend der ersten christlichen Verkündigung dadurch geliefert wird, daß der Wert der urchristlichen Ideale auf dem Hintergrunde der von der Gegenwart gebotenen Lebensbedingungen, Bedürfnisse und Errungenschaften ans Licht tritt. So meint es wohl auch Otto Baumgarten (S. 304. 306 f. des gleich zu nennenden Aufsatzes). Eben darum ist aber auch bei solchem Geschäft nicht mehr die Schrift der einzige Gegenstand der Behandlung, sondern die religiös-sittliche Gedankenwelt der Gegenwart, zu welcher das Bibelwort in fruchtbare Beziehung treten soll. Man lese, was in dieser Richtung Bornemann, Die Theſſalonicherbriefe 1894, S. 255 gesagt hat.

Was wir nun aber so nach Wesen, Herkunft und Aufgabe beschrieben haben, das ist nichts anderes als die sog. praktische Auslegung. Sie ist es, welche den Vertretern der „theologischen Auslegung“ bei ihrem Streben nach einer Ergänzung des

Digitized by Google

grammatisch-historischen Geschäfts eigentlich vorschwebt. Beispielsweise will diese nach W. Schmidt den Inhalt der Heiligen Schrift „mit der Gegenwart verknüpfen". Gerade das hat aber von jeher diejenige Auslegung gethan, welche ihren richtigen Namen schon bei Fr. Eberh. Rambach trägt, welcher Burkitt's „Praktische Erklärung des Neuen Testaments" aus dem Englischen übersetzt hat (1765). Während die frühere Exegese im Grunde meist beides zugleich war, wissenschaftlich und praktisch, hatte damals der Pietismus der praktischen Auslegung eben zur Selbständigkeit verholfen. In neuerer Zeit hat besonders Heubner's „Praktische Erklärung des Neuen Testaments" (4 Bde. 1856—59) maßgebend gewirkt. Dazu kamen Veröffentlichungen von Neander, Ueber das Wesen und die Bedeutung der praktischen Exegese (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850, S. 46—52. 58—60), Ludwig, Ueber die praktische Auslegung der Heiligen Schrift 1859 und Otto Baumgarten, Ueber praktische Auslegung (Zeitschrift für praktische Theologie 1889, S. 297—311). Wenn demnach noch K. J. Nitzsch sich gegen jede Trennung zwischen wissenschaftlicher und praktischer Erklärung ausgesprochen hat (System der christlichen Lehre, 6. Aufl. S. 105 f.), so wird dies nicht im Sinne einer willkürlichen Vermischung beider Geschäfte sondern so zu verstehen sein, daß sich der Homilet oder Katechet zuvor genau des Wortes versichert und der geschichtlichen Bezüge bemeistert habe (W. Schmidt S. 22); d. h. es wird die richtige „theologische" Auslegung nicht in der Weise von Olshausen, Stier und Beck einen, den zu gewinnenden Sinn bestimmenden, Faktor neben Philologie und Geschichte bedeuten, sondern nur jene Beziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen, vermöge welcher der praktische Theologe das Wort der Schrift „in beständiger Neuheit auf die jetzigen inneren und äußeren Zustände der Gemeinde wirken läßt" (Schmidt S. 28. Vgl. Nitzsch, Praktische Theologie, I, S. 215).

Die negative Seite dieser Bestimmung ist es doch wohl, die auch Schleiermacher vertritt in seinem § 148: „Jede Beschäftigung mit dem Kanon ohne philologischen Geist und Kunst muß sich in den Grenzen des Gebietes der Erbauung halten. Denn in dem der Theologie könnte sie nur durch pseudodogmatische Tendenz Verwirrung anrichten. Denn ein reines und genaues Verstehenwollen kann bei einem solchen Verfahren nicht zu Grunde liegen." Für die positive aber können wir uns berufen auf O. Baumgarten, demzufolge die praktische Auslegung den Text aus seiner Gegenwart in die wirkliche Gegenwart bringen will (S. 303), und auf Heinrici, nach welchem die praktische Exegese eines Origenes die Schrift ebenso in die Gegenwart zu versetzen wußte, wie seine wissenschaftliche den Leser in die Vergangenheit versetzte (Theologische Encyklopädie 1893, S. 120 f.). Hat der genannte erste Theologe der alten Kirche beide Geschäfte gesondert betrieben, so wird die Möglichkeit einer gleichzeitigen Behandlung auch neuerdings noch durch einzelne Leistungen, wie die von J. M. Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887, dargethan. Im allgemeinen aber sind es nur schwächliche

Digitized by Google

Exegeten, welche den Gang ihrer grammatisch-historischen Erklärung mit erbaulichen Betrachtungen durchflechten und vermischen, während z. B. gegen das, was Schmiedel im „Hand-Kommentar" unter der Ueberschrift „Religiöses" seiner streng wissenschaftlichen Erörterung einverleibt hat, nichts zu erinnern ist. Bedenklicher könnte die Losung „Ungeschieden, wenn auch unterschieden" bei Baumgarten (S. 299) erscheinen. Sie ist wenigstens mißverständlich. Allzuleicht wird man bei gleichzeitiger Erledigung beider Geschäfte entweder in den Text dasjenige hineinlesen, was die Reflexion auf praktische Verwertbarkeit wünschbar erscheinen läßt, oder aber auch derartige Stoffe zur praktischen Verwertung zu bringen suchen, welche ihrer eigensten Natur nach einer solchen Behandlung widerstreben. In jenem Falle wird einer, in der Vergangenheit wurzelnden, Gedankenwelt gegenüber die wissenschaftliche Objektivität geopfert, in diesem wird die Erbauung suchende Gemeinde der Gegenwart irregeführt. Auf jenem Abwege ergeht sich leicht die Mehrzahl der „Praktiker"; auf diesem eine immerhin auch nicht unerhebliche Minderheit von theologischen Doktrinären, welche die Sonderrechte der Kanzel von dem Privilegium des Katheders nicht zu unterscheiden wissen.

Ein Mann, der sich auf wissenschaftliche Exegese trefflich verstand, Richard Rothe, hat auch ein Muster von gesonderter Behandlung der praktischen Exegese geliefert: „Der erste Brief Johannis praktisch erklärt" 1878. Eine ganz hervorragende Leistung liegt vor von F. W. Robertson, Expository lectures on the letters to the Corinthians, deutsch als „Reden über die Korintherbriefe" 1895. Dagegen zeigen die englischen Kommentare in ihrer Mehrzahl, indem sie ihre methodischen Operationen beständig durch dogmatische Gesichtspunkte und erbauliche Tendenzen beeinflußt erscheinen lassen, nur eben, wie man es nicht machen soll.

Wir schließen mit dem Resultat: was die sog. theologische Auslegung suchte, das war schon zuvor längst gefunden; es existierte als „praktische Auslegung", welche aber kein tertium genus neben der interpretatio grammatico-historica bildet, sondern eine der wissenschaftlichen gleichberechtigt zur Seite tretende, zwar unter Voraussetzung derselben geübte, aber principiell von ihr verschiedene Art der Schriftbehandlung darstellt.

2. Das Neue Testament und seine praktische Auslegung.

Ehe die praktische Auslegung zu ihrer gegenwärtigen Selbständigkeit, in der sie fast als der wichtigste Teil der praktischen Theologie überhaupt erscheint, herangediehen ist, hatten Homiletik und Katechetik die theoretische Anleitung dazu zu besorgen. Und noch heute sind der Homilet und der Katechet in erster Linie bei der Sache beteiligt. Ein Prediger oder ein Religionslehrer, welcher einen biblischen Text praktisch zu behandeln hat, wird denselben zunächst von der wissenschaftlichen Seite her anfassen, als gelehrter Theolog an ihn herantreten. Gegenstand seines Nachdenkens ist dann also ein Stück biblischer Geschichte, das er auf seine religiöse Bedeutung, oder ein Ausschnitt biblischer Theologie, den er auf seinen religiösen

Digitized by Google

Gehalt hin ansieht. In ersterer Beziehung bieten die synoptischen Evangelien, wie sie von Haus aus auf Lehrzwecke angelegt sind, selbstverständlich das ausgiebigste und unerschöpflichste Material, und die wunderlose Gegenwart, deren religiöse und sittliche Kräfte dadurch mobil gemacht werden sollen, zwingt auch den wundergläubigsten Exegeten ganz von selbst in die Bahn der symbolischen Ausdeutung hinein [1]). Größere Schwierigkeiten bereiten die lehrhaften Teile. Sollen wir etwa den paulinischen Lehrbegriff als den originellsten Kern der didaktischen Teile auseinanderlegen und unserem Publikum einprägen? Aber es sind doch kaum erst fünfzig Jahre dahingegangen, seitdem wir selbst angefangen haben, dieses wunderbarste Exemplar einer systematisch ausgebildeten religiösen Weltanschauung wissenschaftlich zu verstehen. Nachdem wir aber zu der geschichtlichen Einsicht gelangt sind, daß und warum nicht einmal die alte Kirche fähig gewesen ist, den ganzen Paulinismus auch nur zu verstehen, geschweige denn in sich aufzunehmen, werden wir nicht mehr daran denken können, gar unsern heutigen Gemeinden die Anschauungen vom himmlischen und vom seelischen Menschen, die Metaphysik von Fleisch und Geist, die juristische und die ethische Erlösungslehre u. s. w. vorzutragen. Die noch immer neu aufgelegten „Bibelstunden" von Besser, in welchen paulinische Briefe zur Erbauung der Gemeinde ausgelegt werden, sind theologisch noch eher zu viel, als zu wenig ausgestattet. Aber von den eigentlichen Finessen des paulinischen Lehrbegriffes, ohne deren Verständnis doch eine adäquate Totalanschauung unmöglich ist, wissen sie glücklicherweise nichts. Nun gibt es aber nicht bloß einen paulinischen, es gibt daneben mindestens noch einen johanneischen Lehrbegriff. Die Evangelien unterscheiden sich von einander durch ihr theologisches Programm, und die katholischen Briefe nicht minder. Es gibt bis zu einem gewissen Grade Eine apostolische Lehre, aber es gibt verschiedenerlei apostolische und nachapostolische Lehrverzweigungen und Lehrmischungen. An welche sollen wir uns halten? Doch wohl nicht heute an diese, morgen an jene. Viel eher an gar keine. Aber an was dann?

Die alte Kirche hat sich als Grundlage ihrer Glaubensüberzeugung nach Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 271 f. und 330 f.) etwa einen mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre konstruiert. Darin war z. B. der paulinische Lehrbegriff durch die Vorstellung eines im christlichen Heil der Welt zu teil gewordenen Gnadengeschenkes und durch die Behauptung des Universalismus dieses Heiles vertreten. Am Werke solcher Popularisierung und Vereinfachung, beziehungsweise freilich auch Entleerung und Verallgemeinerung der ursprünglichen Gedankenfülle ist bekanntlich schon innerhalb des Neuen Testamentes die ganze nachpaulinische Literatur beteiligt. Insonderheit kommen hiefür die Pastoralbriefe in Betracht, von welchen Pfleiderer (Das Urchristentum S. 816) treffend sagt, daß

[1]) Vergl. meine Abhandlung über „die Behandlung des Wunders im Religionsunterricht": Predigt der Gegenwart 1881, S. 357 f. 454 f.

Digitized by Google

das theoretisch vereinfachte, praktisch fruchtbar gemachte Christentum „wirklich eine gesunde Lehre zu heißen verdient und kirchlich durchaus brauchbar ist, unmittelbarer brauchbar, als der zwar freilich tiefere und geistvollere, aber dafür auch an theoretischen und praktischen Schwierigkeiten viel reichere Urpaulinismus". Der Jakobusbrief aber und der erste Petrusbrief, wie andererseits der erste Johannesbrief, überhaupt die sog. katholischen Briefe sind geradezu typisch für die nachpaulinische Wendung der Sache. Eben darum, weil sie ein verhältnismäßig einfacheres Christentum predigen, erscheinen sie ja der heutigen Schultheologie als Dokumente des primitiven Christentums. Das ist nun freilich eine Täuschung. Keine Täuschung aber ist es, daß sich über den ersten Johannesbrief leichter predigen läßt, als über den Galaterbrief, daß sich der erste Petrusbrief zur Grundlage von Katechisationen ganz anders eignet, als der Römerbrief, wie ich das in meinem „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie" (II, S. 309 f.) weiter ausgeführt habe. Beide Schriftstücke bieten aber des eigentlich lehrhaft Gedachten, schulmäßig Entwickelten sehr wenig. Dieses Wenige ist zudem von der Art, daß es neben der Zurückführung des Einzelnen auf die durchschlagenden Gedanken des Evangeliums, auf die religiösen und sittlichen Grundlinien des Christentums keine selbständige Bedeutung beanspruchen, um so leichter sogar ganz beiseite gelassen werden kann, als eben dort, wo das Sondereigentum dieser Schriftsteller beginnt, beispielsweise 1 Joh. 5, 6—8 oder 1 Petr. 3, 19—21, auch der unumstrittene Wortverstand aufzuhören pflegt. Daher bei diesen Schriftstücken das Geschäft der praktischen Auslegung sich natürlich und ungezwungen an dasjenige der theoretischen anschließt. Beide Funktionen verlaufen in verhältnismäßig größter Nähe.

Genau das entgegengesetzte Mischungsverhältnis der Elemente waltet z. B. im Hebräerbrief ob. Derselbe dient als Ganzes der Entwickelung einer Gedankenreihe, von welcher man getrost sagen kann, daß die Voraussetzungen ihres theoretischen Verständnisses einer Durchschnittsgemeinde von heute ebenso fremd sind, wie das praktische Interesse und der Zweck, davon sich der Schriftsteller selbst bei dieser Ansprache an seine Gemeinde leiten ließ. Es war dies früher vielleicht anders. Wenigstens könnte man das glauben, wenn man F. C. Steinhofer's „Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntnis Jesu nach den wichtigsten Zeugnissen der Epistel an die Hebräer" (1762, neu 1844) zur Hand nimmt. Und auch heute fehlt es gewiß nicht an bibelfesten, altgläubigen Gemeinschaften, für welche ein auf verwandtem Standpunkte stehender Geistlicher den Hebräerbrief etwa nach Anleitung von R. Stier's „Sechs und dreißig Betrachtungen" (1842) „erbaulich auslegen und auf uns selbsten anwenden" könnte. Aber im Trieb und Zug der Zeit liegt solches schwerlich. Sie gestattet den wenigsten jene behagliche Muße und Stille, welche dazu gehört, sich in eine ganz fremde Gedankenwelt einzuleben, den eigenen geistlichen Haushalt auszustatten mit den Gerätschaften der mosaischen Stiftshütte und des levitischen Sühnapparates, seine Weltanschauung in das Schema himmlischer

Digitized by Google

Urbilder und irdischer Abbilder einzuspannen, seine Anschauungen von der Entwickelung der Dinge nach den Forderungen und Konsequenzen des Weissagungsbeweises zu gestalten. Vor allem ist uns die ganze Opferidee fremd geworden, worüber sich besonders E. Ménégoz (La théologie de l'epître aux Hébreux S. 255) in maßgebender Weise ausgesprochen hat. Uns umdrängt die Wirklichkeit der Dinge allenthalben so unmittelbar und so unabweisbar, daß man keineswegs unreligiös oder widerchristlich gesinnt zu sein braucht, um zu dem Schlusse zu gelangen: Wir wollen auf einem direkteren Wege und über uns bekanntere Gegenden zum Ziel gefördert werden. Einen solchen direkten Weg zu suchen, ist nun ebensosehr Aufgabe der praktischen Auslegung wie es Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist, den verschlungenen Weg nachzuzeichnen, welchen der Verfasser selbst gegangen ist. Hier treten sich also beide Arten von Auslegung in weitester Entfernung gegenüber und stellt sich demgemäß in aller Schärfe die Forderung, daß das eine Geschäft zuvor ganz erledigt sein will, ehe das zweite in Angriff genommen werden darf [1]).

Am Paradigma des Hebräerbriefes, mehr oder weniger aber auch der paulinischen Briefe und des vierten Evangeliums läßt sich der Satz verteidigen, daß wissenschaftliche Exegese des betreffenden Schriftstückes unter allen Umständen ganz und voll nur auf des Pfarrers Studierstube gehört. Und auch nur ein solcher, welcher selbst sachverständig ist, darf es dem von der Kanzel Redenden anmerken, daß und in welcher Richtung vorher zu Hause jenes Geschäft vollzogen worden ist. Die Aufschlüsse, welche sich bei seinem Studium dem Geistlichen als Theologen ergeben haben über Weltanschauung, Thema und Disposition des Hebräerbriefes, über seine Schriftbehandlung, über die Eigentümlichkeiten seiner Gottes-, Christus- und Heilslehre u. s. w., muß er als eine Bereicherung des eigenen wissenschaftlichen Horizontes in ihrem selbständigen Werte zu schätzen wissen, ohne diesen Wert von der Beantwortung der Frage abhängig zu denken: Wie mache ich nunmehr meine Gemeinde mit diesen Dingen bekannt und läßt sich überhaupt mit ihnen zu Nutz und Frommen der Gemeinde etwas anfangen? Es ist überhaupt nur die Art geistlicher Handwerker, einem theologischen Problem lediglich nur in dem Maße Interesse zu widmen, als sich daraus Kapital zu sofortiger Verausgabung schlagen läßt.

Eine ganz ähnliche Bewandtnis hat es mit der praktischen Auslegung der Apokalypse. Stoff für eine solche liefern selbst die sieben Gemeindebriefe nur unter Vorbehalt sorgfältiger Auswahl. Aus den übrigen Teilen sind nur die bekanntesten und edelsten Elemente der eschatologischen Bilderwelt gelegentlich, ex professo aber nur einzelne unsterbliche Sprüche wie 7, 17 oder 14, 13 zu brauchen.

[1]) Ich darf vielleicht auf meinen Versuch, den Hebräerbrief praktisch zu verwerten, hinweisen (Zeitschrift für praktische Theologie XIII, 1891, S. 219 f.). Ich habe dort nur größeren Abschnitten desselben Anwendbarkeit auf besondere Fragen des kirchlichen Lebens, auf Feste u. dergl. abzugewinnen vermocht, während der erste Thessalonicherbrief zur Grundlage fortlaufender Erklärungen zum Zwecke der Gemeindeerbauung geeignet schien (ebendaselbst II, 1880, S. 55 f. 168 f. IV, 1881 S. 172 f., 270 f. IV, 1884, S. 194 f. 390 f. VIII, 1886, S. 250 f. Vergl. Bornemann S. 207 f.).

Digitized by Google

Was uns aber leitet bei einer solchen Auseinandersetzung des Schriftinhaltes mit sich selbst, das ist die Einsicht in die wesentliche Verschiedenheit der religiösen, ethischen, intellektuellen und kulturellen Entwickelungsstadien. Es ist die historische und religionsphilosophische Würdigung der ungeheuren Entfernung, die uns vom Ursprungspunkt des Christentums trennt und uns ganz von selbst zur Umbildung aller seiner Begriffe und Vorstellungen zwingt. (Vergl. das im „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie", I, S. IX f. Gesagte.) Der Gebrauch, welchen die heutige Theologie von dem Begriff des Reiches Gottes macht, liefert nur eins der deutlichst redenden Paradigmen dazu (ebendaselbst I, S. 336 f.). Auch hier kommt es darauf an, mit dem guten Gewissen des bewußten Rechtes zu üben, was alle, auch die gebundenern Gewissen, unbewußt thun. Ein Prediger, welcher das Wort von den Kindern „ihrer ist das Reich Gottes", um nicht immer wieder vom Kindessinn und seinem Segen zu reden, einmal dahin auslegt, daß wir als Christen für unsere Kinder hoffen dürfen, sie würden von dem Kommen des Reiches Gottes jeweils mehr zu sehen bekommen, als ihre Väter, deutet seinen Text ohne Frage um. Er ist aber in seinem guten Recht, sobald er sich darüber klar ist, daß der ganze Begriff des Reiches Gottes für uns Heutige seinen Wert nicht sowohl dem apokalyptischen Zeitkostüm, darin er im Neuen Testament auftritt, als vielmehr dem darunter verborgenen, keimkräftigen Gedanken eines letzten Zieles der menschheitlichen Entwickelung, eines letzten Zweckes des dieselbe leitenden Gottes verdankt. Die Ideen, welche Kant und Ritschl im Reich Gottes ausgedrückt fanden, beanspruchen somit für die wissenschaftliche Auslegung nur eine sehr bedingte, für die praktische dagegen allgemeine Geltung. Aehnlich steht es auch mit der so häufigen und durchaus unanfechtbaren Umdeutung der, für uns in ihrem geschichtlichen Sinn durchaus unanwendbaren, Wiederkunftsreden auf die Todesstunde; auch sie hat übrigens an Joh. 14, 3 einen reellen Anknüpfungspunkt. Beide Beispiele vertreten übrigens nur mit besonderer Evidenz eine große Reihe ähnlicher, sich auf alle Punkte der urchristlichen Verkündigung verteilender Fälle. Dieselben bilden in ihrer Gesamtheit einen sprechenden Beweis für das fortdauernde Anpassungs- und Assimilationsvermögen derselben Religion, welcher es gegeben war, aus der dichten Atmosphäre jüdischer Eschatologie in die freiere Luft der griechisch-römischen Kultur hinüberzuwachsen, späterhin sich die germanische Naturkraft dienstbar zu machen, das Mittelalter wie die Reformationszeit mit den verschiedensten, ja entgegengesetztesten Idealen auszustatten und endlich gleichermaßen Motive für den modernen Subjektivismus und Socialismus zu liefern. Das eben ist die Tugend der maß- und normgebenden Elemente der neutestamentlichen Begriffswelt, daß sie eine solche Umsetzung in neue Gedankenzusammenhänge, eine Verpflanzung aus einem Erdreich in ein anderes und wieder in ein neues vertragen und dabei nur ihre Fruchtbarkeit offenbaren. Eben kraft dieser Tugend sind sie der rechte Gegenstand für die sog. praktische Auslegung. Wenn also einst die alte Kirche an einem mittleren Durchschnitt der apostolischen Lehre den Maßstab für die Zurecht-

Digitized by Google

legung des Einzelnen in der Schrift gefunden hat, so haben wir Heutigen zu gleichem Behufe unsere Orientierung an demjenigen Erkenntnisgut zu suchen, welches lange und eindringende Untersuchungen über Art und Wesen der Religion und speciell über die reiche Entwickelungsgeschichte des Christentums zur Reife gebracht haben. An wem diese Bemühungen nicht spurlos vorübergegangen sind, wer ihnen gefolgt ist, wer sie geteilt und gleichsam miterlebt hat, der muß darüber auch in den Besitz einer Direktive gekommen sein, welche ihn in jedem Text unter der, vom Winde bewegten und in einer geschichtlich eigentümlich bedingten Weise gefurchten, Oberfläche der Gewässer eine Unterströmung wahrnehmen läßt, die sich in der Hauptsache gleich bleibt, überall einem identischen Gesetze der Wellenbildung folgt und für eine geübte Taucherkraft von jedweder Meereshöhe aus erreichbar bleibt.

Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"?

Zugleich ein Beitrag zur Verständigung über einige Grundsätze der Evangelienkritik und der Erforschung des Lebens Jesu.

Von

Professor **D. Paul Wilh. Schmiedel** in Zürich.

Zu dem Hauptresultat unseres vorigen Artikels in dieser Zeitschrift (S. 252—267), daß Jesus selbst sich Menschensohn, und zwar im messianischen Sinne, speciell im Anschluß an Daniel 7, 13 genannt habe, wollen einige Stellen des Neuen Testamentes nicht recht passen. Zwar läßt sich schließlich bei allen das aufzeigen, was wir S. 264 als Minimum gefordert haben, daß sie irgendwie von der messianischen Stellung oder Aufgabe Jesu handeln. Aber wenn sich für diejenigen, bei denen dies am wenigsten direkt einleuchtend ist, eine näher liegende Erklärung finden ließe, so wäre das nur zu begrüßen. Wir kommen deshalb unserer Ankündigung auf S. 267 gemäß hierauf zurück.

Doch ist dies nicht unser einziger Zweck. Wir möchten vielmehr die Gelegenheit benutzen, einige Punkte von principieller Tragweite für die Evangelienkritik und die Erforschung des Lebens Jesu zur Sprache zu bringen; und damit wolle man es freundlichst entschuldigen, wenn unsere Erörterungen einen etwas größern Raum einnehmen, als sie ihn bei rein exegetischem Charakter beanspruchen dürften.

Man ist diesmal in der glücklichen Lage, daß kein Weg, der im Interesse besserer Erklärung der zur Hauptthese minder passenden Stellen betreten worden ist, von vorn herein für verboten erklärt werden darf. Niemand kann, wie wir schon S. 258 f. betonten, die Annahme verwehren, daß die Evangelisten auf Grund ihrer Gewöhnung an den Ausdruck „Menschensohn" ihn manchmal da einsetzten, wo in

Digitized by Google

ihren Quellen „ich" stand. Man möchte sich sogar wundern, daß von dieser Annahme kein umfassenderer Gebrauch gemacht wird. Denn die Voraussetzung, an die wir uns, wo das Gegenteil nicht auf der Hand liegt, gewöhnlich halten, Jesu Aussprüche seien auch im Wortlaut annähernd treu überliefert, ist doch eigentlich recht unvorsichtig. Wenn Jesus auch nur einige Monate öffentlich aufgetreten ist, muß er hundertmal mehr gesagt haben, als in unsern Evangelien steht. Reuß hat ausgerechnet, daß seine längste Rede, wie sie in diesen überliefert ist, nicht mehr als 5 Minuten in Anspruch genommen haben würde[1]). Die Zeiten, in denen, um von den Rationalisten zu schweigen, noch Schleiermacher[2]) meinen konnte, im 3. Evangelium werde die Bergpredigt abgesehen von andern Gründen deshalb weniger zutreffend berichtet als im ersten, weil der Referent beim Zuhören einen ungünstigeren Standort hatte, sind vorbei. Wir besitzen nur einen ganz dürftigen Extrakt dessen, was Jesus gesagt hat, nur das, was nicht bloß beim Hören aus seinem Munde, sondern auch beim Weitererzählen unbedingt Eindruck machte. Einiges mag gerade wegen dieser Eigenschaft nahezu wörtlich auf uns gekommen sein; im ganzen aber stellen wir uns den unwillkürlich verlaufenden Prozeß der Verkürzung des gesamten Stoffes, der Verschmelzung einander ähnlicher Aussprüche aus verschiedenen Zeiten und Veranlassungen, der Anpassung eines Dictums an eine dafür passend scheinende, historisch aber doch nicht zutreffende Situation, so sorgfältig wir seine innerhalb der Evangelien sichtbaren Spuren beobachten, in seinen früheren Stadien während der bloß mündlichen Ueberlieferung gewiß nicht konkret genug vor, wenn wir beispielsweise meinen, mit den für Jesu Anhänger so wenig streng unterschiedenen Ausdrücken „ich" und „Menschensohn" habe Jesus gerade in der Weise gewechselt, wie wir es heute lesen.

Es ist aber auch die andere Hypothese nicht verboten, daß Begebenheiten, bei denen sich Jesus vor dem Bekenntnis des Petrus Mc. 8, 27—30 als Menschensohn bezeichnet, in Wirklichkeit sich erst nach diesem zugetragen haben; und nahe liegt sie jedem, der nicht annehmen mag, daß Jesu Messianität trotz seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn verborgen bleiben konnte. Zu dem Unsichersten in den Evangelien gehört anerkanntermaßen die Reihenfolge der Ereignisse innerhalb der Periode der Lehrthätigkeit Jesu, wie schon die weitgehenden Abweichungen der Berichte von einander und die vielfach so unbestimmte Bezeichnung von Ort und Zeit zeigen.

Immerhin lassen sich eben wegen dieses letzten Umstandes positive Gründe für die Versetzung einer solchen Erzählung in eine spätere Zeit nicht leicht ausfindig machen, und es bleibt mißlich, die Versetzung lediglich im Interesse einer Hypothese

---

[1]) Als ich diese Notiz einmal in einem öffentlichen Vortrag mitgeteilt hatte, gab sie ein theologisch gebildeter Referent in einer Zeitung folgendermaßen wieder: „Man hat berechnet, daß Jesu Reden nie länger als 5 Minuten gedauert haben". Naiver kann sich die Voraussetzung der buchstäblichen Richtigkeit der Evangelien nicht leicht zum Ausdruck bringen.

[2]) Ueber die Schriften des Lucas S. 89 f. = Werke zur Theologie II S. 65 f.

Digitized by Google

vorzunehmen, der die jetzige Reihenfolge der Berichte entgegensteht. Deshalb ist, wie schon S. 258 erwähnt, als ein dritter Ausweg der aramäische Gebrauch von „Menschensohn" im Sinne von „Mensch" neustens mehreren Forschern sehr erwünscht gekommen. Und damit sind wir bei der Hypothese angelangt, von der wir entsprechend der Aufgabe unseres vorigen Artikels heute handeln wollten. Wenn es sich nicht bewährt hat, daß dieser Sprachgebrauch sich zur Aufhellung aller Stellen eigne, in denen Jesus nach den Evangelien den Ausdruck „Menschensohn" gebraucht hat, so ist es doch recht wohl denkbar, daß dies an einigen bestimmten, eventuell in anderer Anwendung, der Fall wäre.

I. Wir beginnen naturgemäß mit den Versuchen, die der von uns abgelehnten Deutung Wellhausen's am nächsten stehen, Jesus habe sich selbst als „der Mensch" bezeichnet. Während Arnold Meyer dies für die meisten übrigen Stellen ebenfalls verwirft, findet er es aus besonderen Gründen zunächst bei Mt. 8, 20 = Lc. 9, 58 zutreffend (Jesu Muttersprache S. 95—97): „Die Füchse haben Gruben, das Geflügel des Himmels Zeltwohnungen, aber ein Mensch (wie ich) hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt". Er findet dabei die Wahl von barnasch statt „ich" durch den Gegensatz von Mensch und Tier veranlaßt. Man beachte, daß er das indeterminierte barnasch in der aramäischen Vorlage voraussetzt, nicht barnascha = „der" Mensch wie bei Wellhausen und im griechischen Bibeltext. Lietzmann (Der Menschensohn S. 90) umschreibt diese Fassung so: „aber es kommt vor, daß ein Mensch . . . (wie man an mir sieht)" etc. Allein wie ohne die deutenden Einschaltungen beider Ausleger, die der Text aber eben nicht ausdrückt, die Zuhörer ihn hätten auf Jesus und nicht auf den Menschen überhaupt beziehen sollen, ist wirklich schwer zu sagen. Das indeterminierte „ein Mensch" hindert die letztere Deutung natürlich nicht im geringsten. Es ist deshalb sehr interessant, daß Lietzmann in erster Linie meint, das Wort könne ursprünglich den Sinn gehabt haben: „für Füchse und Vögel sorgt die Natur, aber der Mensch ist obdachlos". Er fügt freilich selbst bei, der jetzige Zusammenhang lasse nur die Deutung auf Jesus zu; und die auf den Menschen überhaupt ist in der That entweder gar nicht wahr, oder sie bietet, soweit sie für den gänzlich kulturlosen Menschen wahr ist, schwerlich einen Gedanken, auf den Jesus Wert gelegt haben dürfte.

Arnold Meyer beruft sich allerdings noch auf Hiob 16, 21. Allein „Mann" und „Menschensohn", oder nach Ewald's Konjektur (bên = „zwischen" statt ben = „Sohn") „Mann" und „Mensch" sagt ja Hiob nur deshalb, weil er zwei verschiedene, aber zum Parallelismus sich eignende Ausdrücke für „ich" nötig hat; Mt. 8, 20 findet aber kein solcher Parallelismus statt. Ebenso beweisunkräftig für diese Stelle ist Arnold Meyer's Hinweis auf Hiob 3, 23. Den nominalen Ausdruck „einem Manne" statt „mir" wählt hier Hiob einerseits wegen der parallelen Nomina, die vorangehen, andrerseits, weil sich ein Relativsatz daran knüpft: „dessen Pfad verborgen ist." Keins von beiden findet sich Mt. 8, 20.

Digitized by Google

Es ist aber überhaupt nicht einzusehen, warum man sich hier mit so fragwürdigen Versuchen abmüht. Einfacher ist da wirklich Lietzmann's dritter Vorschlag, „Menschensohn" sei durch den Evangelisten für „ich" gesetzt; noch einfacher aber der Hinweis von Johannes Weiß (Predigt Jesu S. 53) darauf, daß „Menschensohn" im Sinne von Messias hier sehr passend ist vermöge des Kontrastes, in dem die in dem Satze ausgesagte Niedrigkeit gegen seine Würde steht. Allerdings hat Matthäus die Erzählung vor dem Petrusbekenntnis, was wenigstens denen Schwierigkeiten macht, welche in dem Ausdruck „Menschensohn" eine volle Kundgebung der Messianität sehen. Indessen Lucas hat sie nach dieser Scene; und wenn auf die Einreihung in dessen sogenannten Reisebericht (9, 51—18, 14) auch gar kein Verlaß ist, und am wenigsten hier, wo drei einander ganz ähnliche Fälle zusammengestellt sind (9, 57—62), so ist es doch gewiß auch sehr unwahrscheinlich, daß die beiden Einzigen, die nach Matthäus von Jesus einen Bescheid über den Anschluß an seine Gefolgschaft erhalten haben, gerade zwischen dem Befehl zur Fahrt auf das jenseitige Ufer des galiläischen Sees und dem Einsteigen in das Schiff sich eingestellt hätten (8, 18—23). Hier herrscht bei beiden Evangelisten deutlich Sachordnung.

II. Besser paßt Arnold Meyer's Hinweis auf Hiob 3, 23 für Mt. 11, 18 f. (= Lc. 7, 33 f.): Es kam Johannes, der weder aß noch trank, und man sagt: „er hat einen Dämon"; es kam jemand, der ißt und trinkt, und man sagt: „siehe ein Schlemmer und Trinker, ein Genosse von Zöllnern und Sündern". Hier ist zu dem wiederum (gegen den griechischen Text) indeterminiert gedachten barnasch wirklich ein Relativsatz gefügt, der die Wahl eines Substantivs statt des Pronomens „ich" rechtfertigt. Dies gilt für alle Sprachen, und es bedarf daher gar nicht des Beweises S. 97, 1, daß speciell barnasch „Jemand" bedeute (übrigens sind die Beispiele, die keinen Relativsatz zeigen, völlig wertlos, da sie nicht das Eintreten von barnasch für „ich" belegen, sondern nur bezüglich einer dritten Person besagen: „Der Schüler Jemandes ist ihm so lieb wie sein Sohn"; „wenn sich an der Haut Jemandes ein Flecken zeigt").

Allein es liegt nun hier einer der Fälle vor, auf die wir S. 264 f. hinwiesen. Dicht hinter einander stehen *(ἦλθεν) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *(ἰδοὺ) ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*. Die Hinzufügung des *ἄνθρωπος* vor *φάγος καὶ οἰνοπότης* ist nun zwar gut griechisch, ja in dem hier gemeinten verächtlichen Sinn sogar eine Feinheit. Eben deshalb aber hat man sie schwerlich dem Evangelisten selbst zuzuschreiben, weit eher seiner Vorlage, da der Gebrauch ja ebenso gut hebräisch ist. Dann ist aber eben auffallend, daß das indeterminierte barnasch in zwei dicht auf einander folgenden Zeilen verschieden übersetzt sein soll. Man könnte dies zwar durch die Annahme plausibel zu machen suchen, der Evangelist habe, wie er durch den Artikel vor *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu erkennen gibt, die irrige Vorstellung hereingebracht, an der ersten Stelle sei der Messias gemeint. Allein kann diese Vorstellung nicht gerade die richtige sein? Kann er nicht das determi-

Digitized by Google

nierte barnascha vorgefunden haben? Zu dem Täufer bildet der Messias unter allen Umständen einen guten Gegensatz, auch wenn nichts specifisch Messianisches von ihm ausgesagt wird. Freilich konnte dies auch den Evangelisten oder dessen Vorgänger veranlassen, die Messiasbezeichnung einzusetzen, falls ihnen einfaches „ich" vorlag; und hierzu werden die, welche an dieser Selbstbezeichnung Jesu vor dem Petrusbekenntnis Anstoß nehmen, um so eher greifen, je besser das Gespräch über den Täufer in die Zeit vor dieser Scene paßt, in die es Matthäus wie Lucas verlegen. Eine Nötigung zur Deutung aus dem aramäischen Sprachgebrauch vermögen wir jedenfalls nicht zu erkennen.

III. Wohl am wenigsten erwartet man in dieser Reihe die Frage Jesu, die zu dem Bekenntnis des Petrus führte. Nach Marcus (8, 27) und Lucas (9, 18) gehört sie von vorn herein nicht hierher, denn da lautet sie: „für wen erklären mich die Menschen bezw. die Volksmassen?" Aber bei Matthäus (16, 13) allerdings: „für wen erklären die Menschen den Menschensohn?" (die Variante „mich, den Menschensohn" ist nichts als eine Zusammenschweißung beider Lesarten). Es ist zunächst die erst vor 6 Jahren auf dem Sinai gefundene syrische Uebersetzung[1]), die auf den aramäischen Sprachgebrauch zurückgreift: „was sagen über mich die Leute, nämlich wer ist dieser Menschensohn?" Allein das Demonstrativum „dieser" ist ganz offenkundig eine Aushülfe, auf die ein Syrer, welchem „Menschensohn" im Sinne von „Mensch" geläufig war, besonders leicht verfallen konnte. Sie kommt sachlich auf die Meinung des Rationalisten Paulus hinaus, Jesus habe, wenn er sich „der Menschensohn" nannte, auf sich selbst gezeigt und dadurch dasselbe ausgedrückt, wie wenn er gesagt hätte: „dieser Mensch hier". Erneuert hat diese Auffassung noch Niemand. Aber auch nur diskutierbar ist sie einzig unter der Voraussetzung, daß sie durchgehends angewendet wird. Der sinaitische Syrer aber hat sie nur an dieser Einen Stelle. Es dürfte also keinem Zweifel unterliegen, daß er nicht das Ursprüngliche bietet, sondern eine Schwierigkeit beseitigen will, die nur hier vorliegt.

Sie besteht darin, daß die als eine Offenbarung Gottes gepriesene Antwort des Petrus, Jesus sei der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, ihm durch Jesu Frage schon vollständig in den Mund gelegt war, wenn diese sich darauf richtete, wofür der bereits als Messias bekannte Menschensohn zu halten sei. Eerdmans (Theologisch Tijdschrift 1894, S. 162—164) schließt hieraus, „Menschensohn" könne hier kein Messiastitel sein, sondern nur „Mensch" bedeuten. Er sieht aber selbst, wie schwierig diese auf Wellhausen's Fassung hinauskommende Annahme ist, und zweifelt daher an der Richtigkeit des Textes, jedoch ohne eine Konjektur zu wagen.

Damit ist die Anwendung des aramäischen Sprachgebrauches auf unsere Stelle erschöpft und zugleich auch unser nächstes Interesse an ihr. Allein als reines

[1]) In ausgezeichneter Weise Jedermann zugänglich gemacht durch die deutsche Uebersetzung von Merx: Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte 1897.

Digitized by Google

Rätsel wollen wir sie gewiß nicht stehen lassen. Faßt man „Menschensohn" als eine Selbstbezeichnung Jesu, die seine Messianität noch nicht enthüllte, dann ist die Erklärung nicht so schwierig. Jesus hatte durch den Ausdruck nur im allgemeinen seine höhere Würde angedeutet und fragt nun, ob man diese in ihrem eigentlichen Wesen erkannt habe. Sonach könnten also die Vertreter der durchgängigen Priorität des Matthäustextes vor Marcus und Lucas, die hier einen besonders schweren Stand haben, ihre Position diesmal behaupten. Allein dies gelingt aus andern Gründen nicht. Vorweggenommen ist ja der Inhalt des Petrusbekenntnisses, wenn auch nicht durch die Form von Jesu Frage, so doch durch seine wiederholte offene Selbstkundgebung als Menschensohn in unzweifelhaft messianischem Sinne 10, 23. 13, 41. 12, 40, was alles bei Marcus und Lucas fehlt, ja insbesondere durch das Bekenntnis der Jünger Mt. 14, 33: „in Wahrheit, du bist Gottes Sohn".

Es genügt also nicht einmal, dem Matthäus achtlose Einsetzung von „Menschensohn" statt „ich" zuzuschreiben, sondern es fällt auf ihn die Anklage, den ganzen Gang der Entwickelung und die Bedeutung des Petrusbekenntnisses als Hauptwendepunkts im öffentlichen Leben Jesu durch achtlose Einfügung jener messianischen Kundgebungen vor diesem zerstört zu haben, wenn man in diesen Aenderungen nicht einen Plan zu erkennen vermag. Wie, wenn Matthäus ernstlich glaubte, Jesus sei von Anfang an öffentlich als Messias aufgetreten? Bei Cäsarea Philippi konnte er dann freilich nicht mehr fragen, wofür man ihn halte, wohl aber, als was man ihn, den messianischen Menschensohn, genauer betrachte[1]). Neu würde dann gerade der Teil der Antwort des Petrus sein, welchen Matthäus allein bietet: als den Sohn des lebendigen Gottes. Soll dies mehr besagen als „Menschensohn" oder „Messias", so darf es nicht mehr nach alttestamentlicher Weise das bezeichnen, was wir am besten ein Gotteskind oder einen Gottgesandten nennen, sondern es ist ein metaphysischer Begriff, Name für ein Gottwesen, das, anders als die Menschen, auf übernatürliche Weise aus Gott entstanden ist. Diese zu der Vorgeschichte Jesu bei Matthäus in der That passende, die Kirchenlehre von einer göttlichen Natur in Christo neben einer menschlichen anbahnende[2]) Auffassung finden hier zum Beispiel Oort (De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Leydener Doktorschrift 1893, S. 57—61 und 82—85) und van Manen (Theologisch Tijdschrift 1894, S. 183—185) ebenso wie Holtzmann (Neutestamentliche Theologie I S. 257—260).

Um so merkwürdiger ist es freilich, daß die beiden Ersten dem Matthäus

[1]) Sehr gut würde hierzu die Lesart des immer interessanter werdenden codex Cantabrigiensis (D) passen: τίνα με οἱ ἄνθρωποι λέγουσιν εἶναι υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (ohne τόν vor υἱόν), falls man sie übersetzen darf: für wen erklären die Menschen mich als Menschensohn?

[2]) Zu dem gleichen Zweck benutzen den Gegensatz von υἱὸς θεοῦ und υἱὸς ἀνθρώπου, wie schon S. 260 erwähnt, nach Lietzmann die Kirchenväter seit Irenäus. Aber jedenfalls auch Ignatius in der von ihm vorher angeführten Stelle ad Ephesios 20, 2: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. Vgl. 7, 2 γεννητὸς καὶ ἀγέννητος . . . καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ.

Digitized by Google

trotzdem die Priorität vor Marcus und Lucas zuschreiben. Beide sehen sich ja genötigt, den Befehl der Verschweigung der Messianität Jesu Mt. 16, 20 als unpassende Einfügung zu bezeichnen; van Manen betrachtet ebenso die Worte ὁ Χριστός in der Antwort des Petrus 16, 16, und Oort übersetzt diese (ohne Ausscheidung) vollends: „du bist als Messias der Sohn des lebendigen Gottes". Und dann tadeln beide den Marcus und Lucas, daß sie in der Antwort des Petrus nur das entweder Selbstverständliche oder erst nachträglich Eingeschaltete stehen lassen, Jesus sei der Messias; bei Matthäus aber finden sie es in sich geschlossen und wohlbedacht, daß Petrus als das entscheidende Neue ausspricht, Jesus sei (im metaphysischen Sinne) Gottes Sohn, was doch bereits 14, 33 alle Jünger bekannt haben. Man bedenke dabei, daß nach beiden Kritikern das Wort „Menschensohn" und damit die ganze dogmatische Gestaltung der Scene bei Matthäus nicht von Jesus, sondern von dem Evangelisten herrührt, der das Wort aus apokalyptischen Werken entnahm. Sie gilt ihnen als eine in Jesu Leben verlegte Skizze der Entwickelung der späteren Christologie, wobei nach Oort speciell der paulinische Ausdruck „Sohn Gottes" gerade dem Petrus in den Mund gelegt wird.

Aber was soll denn dann Petrus in Wirklichkeit geantwortet haben? Nicht das, was bei Marcus und Lucas steht? Wenn aber deren Angaben sich nicht als unsachgemäß erweisen lassen, ist dann das für Matthäus so unpassende ὁ Χριστός in der Antwort des Petrus und das Verbot der Kundmachung 16, 20 nicht ein deutliches Anzeichen dafür, daß Matthäus eine Vorlage mühsam und nur mit halbem Erfolg umbildet, die genau das enthalten haben muß, was Marcus und Lucas wegen ihres Ungeschickes aus Matthäus übrig gelassen haben sollen? Warum eigentlich spricht man ihnen die Priorität ab? Weil sie sofort nachher (Mc. 8, 31 = Lc. 9, 22) durch den messianischen Gebrauch von „Menschensohn" ihre Abhängigkeit von Mt. 16, 13 verraten, da in der eigentlichen Parallele, Mt. 16, 21, einfach αὐτόν steht. Ist das wirklich durchschlagend, wenn doch nach beiden Kritikern jeder Evangelist das Wort „Menschensohn" einsetzte, wo es ihm passend schien? Und kann nicht umgekehrt dieses in der Vorlage gestanden haben und von Matthäus, der es schon 16, 13 gebracht, durch αὐτόν ersetzt worden sein? Ohnehin waren Petrusbekenntnis und Leidensweissagung schwerlich ursprünglich verbunden. Vorsichtiger wäre es allerdings gewesen, wenn Marcus und Lucas ausdrücklich gesagt hätten, „Menschensohn", was sie jetzt brauchen, besage dasselbe wie ὁ Χριστός, womit Petrus seine neue Erkenntnis wiedergab. Allein die Vernachlässigung dieser Vorsicht ist begreiflich genug, wenn ihnen die Identität dieser beiden Ausdrücke eben selbstverständlich war, und berechtigt keineswegs zu so weitgehenden Schlüssen über ihre Abhängigkeit von Matthäus.

Van Manen fügt hinzu, auch bei Marcus, nicht bloß bei Matthäus sei Jesus längst als Messias kundgemacht. Nun steht das υἱοῦ θεοῦ 1, 1, auf das er sich beruft, textkritisch nicht fest, und würde, wenn es feststände, als bloße An-

Digitized by Google

kündigung des Evangelisten kein Hindernis sein, daß dieser nachher berichtete, als Gottessohn (oder Messias) sei Jesus von seinen Jüngern erst im Verlaufe seines Wirkens erkannt worden. 3, 11 und 5, 7 wird Jesus von Dämonischen als Sohn Gottes angeredet, was für das Urteil seiner Jünger über ihn ebenso wenig beweist wie die Angabe, daß die Dämonen ihn nach 1, 34 „kannten". So bleiben nur 2, 10 und 28 übrig. Deren sofort vorzunehmende Besprechung wird zeigen, daß sie kein Hindernis für die Betrachtung sind, wonach Marcus beim Petrusbekenntnis wirklich eine Entwickelung in Jesu Leben aufzeigt, die kaum anders gewesen sein kann. Wir dürfen aber diesen Punkt nicht verlassen, ohne wenigstens die Frage aufzuwerfen, ob es etwa die Leugnung der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" ist, die dazu führt, dieser Betrachtung die Anerkennung zu versagen. Sollte dies der Fall sein — bestimmt mögen wir es nicht behaupten — so würde auch diese Konsequenz einen Anlaß bilden, deren Grundlage, die wir in unserem vorigen Artikel mit ganz andern Argumenten bestritten haben, von neuem auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen.

IV. Mit Mc. 2, 10 (= Mt. 9, 6 = Lc. 5, 24) erst kommen wir zu der Reihe der Stellen, deren Problem wir in der Ueberschrift unseres Artikels zum Ausdruck gebracht haben. Arnold Meyer zwar wendet sein indeterminiertes barnasch an und übersetzt auch hier das eine Mal (S. 97) nach Analogie von Hiob 16, 21 (s. oben I): „damit ihr aber seht, daß (ich, also) ein Mensch auf Erden Macht hat, (in Seinem Namen) Sünden zu vergeben." Allein damit trifft er nicht die Bedeutung, die die Stelle in den neueren Untersuchungen erlangt hat. Dies geschieht bei seinem andern Vorschlag auf S. 94, zu übersetzen: „daß (auch) ein Mensch auf Erden Macht hat" etc. Das Wichtige ist nämlich, daß Mt. V. 8 die Erzählung der Heilung des Gelähmten mit den Worten schließt: „die Massen ... priesen Gott, der solche Macht (ἐξουσία wie in dem fraglichen Vers 6) den Menschen gegeben hat". Hierauf gestützt hat schon Johannes Weiß (Predigt Jesu S. 56—58, Nachfolge Christi S. 33, 1) behauptet, jedem Menschen habe Jesus die Befugnis zur Sündenvergebung zugesprochen. Wenn es sich nun bloß um ein Aussprechen der Ueberzeugung handelte, Gott werde einem Sünder bei wahrer Buße sicherlich vergeben, so würden wir sehr geneigt sein, dies als die Meinung Jesu anzuerkennen; allein nach unserem Bericht wird die Vergebung vorbehaltlos und autoritativ erteilt.

Indessen nicht auf eine so subtile Unterscheidung braucht man die Frage hinauszuspielen. Kann jeder Mensch Sünden vergeben, dann muß auch jeder heilen können; sonst ist die Heilung des Gelähmten gar kein Beweis für die Allgemeinheit der Befugnis zur Sündenvergebung. Also: konnte nach Jesu Meinung jeder Mensch Kranke heilen? Darauf können wir nur antworten: ganz gewiß nicht. Als Thatsache erkennen wir an, daß Jünger der Pharisäer Dämonen austrieben (Mt. 12, 27 = Lc. 11, 19; vgl. auch die minder sicheren Stellen Mt. 7, 22 und

Digitized by Google

Mc. 9, 38 f. = Lc. 9, 49 f.); und wir geben von vorn herein zu, daß man denen, welche Macht über solche Geisteskrankheiten bewiesen, auch Heilung aller andern Krankheiten zutraute. Aber das kann im ganzen doch nur eine sehr beschränkte Anzahl von Personen betroffen haben; von Allgemeinheit dieser Befähigung kann, selbst wenn man noch so viele Ausnahmen ungerechnet lassen wollte, keine Rede sein. Wie hätte Jesus sonst auch so viel Aufsehen durch die Heilungen erregen können, die ihm nach unserer Ueberzeugung wirklich gelangen? Ist dem aber so, dann braucht auch nicht untersucht zu werden, ob Johannes Weiß Jesu Meinung trifft, wenn er über die Befugnis zur Sündenvergebung sagt: „nicht zu allen Zeiten und jedem Menschen" (war sie verliehen), „sondern jetzt an der Pforte der messianischen Zeit hat der Mensch oder das Menschengeschlecht auch dies Gottesvorrecht erhalten." Es ist gewiß bemerkenswert, daß Arnold Meyer (S. 94) seine in Uebereinstimmung mit ihm aufgestellte und ausdrücklich auf Mt. 9, 8 gestützte These von der Allgemeinheit dieses Vorrechtes bereits auf der nächsten Zeile wieder aufhebt: „Jesus sagt übrigens" (!) „damit nicht, daß jeder Mensch diese Macht, nämlich im Namen Gottes auf Erden Sündenvergebung zu verkünden, haben kann; dieser Mensch ist er."

Es wird jetzt auch nicht mehr schwer sein, das andere Argument zu entkräften, auf das Johannes Weiß großen Wert legt. Daß der Messias Vollmacht zur Sündenvergebung habe, werde Niemand von Jesu Gegnern bezweifeln; um so mehr, daß er selber dieser Messias sei. Wenn er aber mit Bezug auf sich sage: „damit ihr erkennt, daß der Menschensohn Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben," setze er widersinniger Weise die Anerkennung seiner Messianität bei seinen Gegnern voraus. Widersinniger oder sehr wirkungsvoller Weise. Wenn er nun in Einem seine Befugnis zur Sündenvergebung und seine Messianität beweisen will? Gerade wenn die Heilung als etwas Außerordentliches erschien, was ausdrücklich berichtet wird, konnte er letzteres und damit zugleich ersteres zu leisten hoffen. Wer hierin eine volle Kundgebung der Messianität erblickt, wird geneigt sein, dies Ereignis in die Zeit nach dem Petrusbekenntnis zu verlegen. Indessen so gewiß aus der hochdramatischen Scene Messiasbewußtsein spricht, so leicht ist es doch denkbar, daß dies unverstanden oder wenigstens unbeachtet blieb, weil Jesu sonstiges Auftreten ganz und gar nicht die Züge zeigte, die man von dem Messias allgemein erwartete. Uebrigens wollen wir doch nicht vergessen, daß wir am allerwenigsten bei einer Erzählung, bei der die Berichte nicht einmal darüber einig sind, ob der Kranke direkt zu Jesus gebracht oder durch das erst zu diesem Zwecke durchbrochene Dach herabgelassen worden sei, für den Wortlaut der Aussprüche Jesu eine absolute Gewähr haben.

Und Mt. 9, 8, wonach die Befugnis zur Sündenvergebung „den Menschen" verliehen ist? Nun, wenn sich dies buchstäblich eben nicht durchführen läßt, so wird die Vermutung schwerlich zu kühn sein, daß dieser Dativ nach dem Zusammenhang der benutzten Quelle als dativus commodi zu fassen sein würde: zu Gunsten der

Digitized by Google

Menschen wurde diese Macht verliehen. Wir können gar nicht wissen, ob nicht daneben ausgedrückt war, wem sie verliehen sei. Aber daß nicht den Menschen selbst, das ist um so gewisser, je unwahrscheinlicher es trotz des mit V. 6 übereinstimmenden Ausdruckes ἐξουσία ist, daß die dort genannte Befugnis zur Sündenvergebung gemeint sei. „Als dies die Volksmassen sahen, fürchteten sie sich und priesen Gott, der solche Macht" ꝛc. Furcht und Erstaunen ist in den Evangelien, speciell auch hier in der Parallele bei Marcus und Lucas, der stete Erfolg von Wundern. Daß aber Wunderkraft „den Menschen" verliehen sei, ist nun einmal nicht wahr.

V. Weit günstiger sind die Aussichten für die Anwendung des aramäischen Sprachgebrauchs bei Mc. 2, 28 (= Mt. 12, 8 = Lc. 6, 5). Bei Marcus geht V. 27 voraus: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen." Und wenn hieran durch „deshalb" das allen drei Evangelien Gemeinsame geknüpft wird: „Herr ist der Menschensohn (auch) über den Sabbat", so scheint es unausweichlich, daß der Menschensohn in V. 28 kein anderer sein darf, als der „Mensch" in V. 27. In der That weiß Bousset (Jesu Predigt S. 111, 1) dem nur dadurch zu entgehen, daß er gestützt auf den Kodex D und einige Handschriften der altlateinischen Uebersetzung V. 27 als Glosse streicht. Wer dies nicht wagt, für den scheint insbesondere dann die Frage entschieden zu sein, wenn er der durchgängigen Priorität des Marcus huldigt.

Daß Matthäus hier in der That auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch hat, dürfen wir der dringend gebotenen Kürze wegen vielleicht ohne Beweis aussprechen. Die ihm allein eigenen Verse 5—7, die nicht einmal unter sich und noch weniger mit ihrer Umgebung harmonieren, machen ganz den Eindruck, von dem wir oben S. 292 sprachen, daß der Verfasser hier Rechtfertigungen gegen den Vorwurf des Sabbatbruches in die einzige ihm überhaupt bekannte derartige Scene zusammengetragen habe, die Jesus bei ganz verschiedenen Anlässen gegeben hatte. Auch dies würde begreiflich sein, daß Matthäus, der dem Gesetz gegenüber so konservativ ist, den Satz bei Marcus (V. 27.) überging, der Sabbat sei um des Menschen willen gemacht.

Desto weniger, daß dies auch Lucas that. Also müßte in den Marcustext (oder Urmarcustext) erst nach seiner Benutzung durch Lucas, die ja allgemein angenommen wird, jener Vers 27 eingefügt worden sein. Aber paßt denn wirklich Mc. V. 28, dann natürlich vom Messias verstanden, so gut zu dem Beispiel von den Schaubroten V. 26, daß man um deswillen V. 27 als Zusatz sei es des Evangelisten, sei es eines Späteren betrachten möchte? Durch jenes Beispiel wird das Thun der Jünger aus der Natur der Sachlage heraus gerechtfertigt, und einer Berufung auf Autorisation durch den Messias bedarf es nicht; umgekehrt ist neben dieser ein Hinweis auf die alttestamentliche Erzählung überflüssig. Also auch diese beiden Rechtfertigungen stehen fremdartig neben einander und könnten bei verschiedenen Anlässen benutzt worden sein.

Digitized by Google

Sonach scheint wirklich nur die Gleichsetzung von „Menschensohn" mit „Mensch" Einheit zu schaffen, die ihre festeste Stütze gerade in Mc. V. 27 hat. Auch inhaltlich trägt dieser Vers alle Kennzeichen der Ursprünglichkeit an sich. Zum Allersichersten in der evangelischen Geschichte gehört, daß Jesus machtvoll predigte und nicht wie die Schriftgelehrten, und daß gegenüber dem Joch, das diese dem Volke auflegten, sein Joch sanft und seine Last leicht war. Die befreiende religiöse Betrachtung dessen, was Gott fordere, muß es gewesen sein, was ihm zuerst und zumeist die Herzen gewann.

Ein Bedenken bleibt aber doch zurück. Bei den Verhandlungen, ob dem David, den Priestern und dem Tempel jeder Mensch oder nur der Messias gegenüberstehe, ob die Jünger als Menschen in Betracht kommen oder als von Jesus Autorisierte, sofern gegen ihn, nicht gegen sie der Vorwurf gerichtet wird, kann man nicht unbedingt auf die erstere Seite treten. Und dies führt auf eine ähnliche Betrachtung wie bei der Befugnis zur Sündenvergebung. Wie dort ein Unterschied besteht zwischen dem Aussprechen der Ueberzeugung, daß Gott verzeihen werde, und der autoritativen Erteilung der Vergebung, so hier zwischen der Ueberzeugung, daß der Sabbat um des Menschen willen dasei, und der autoritativen Ungültigerklärung des mosaischen Gesetzes. Und der Gegensatz ist hier durchaus nicht so subtil wie dort. Denn das läßt sich nicht beseitigen: so sachgemäß und so tief religiös zugleich jene Auffassung des Sabbats sein mag, sie steht in direktem Widerspruch mit dem geschriebenen Gesetz. Und ebenso gewiß wie die eine Seite in Jesu Stellung zum Gesetz, daß er dessen unbedingte Geltung bestritten hat, ist die andere, daß er dies von vorn herein nicht gewollt, ja eine Zeit lang vermeiden zu können geglaubt hat. Daß er das Gesetz nicht auflösen, sondern nur vertiefen wollte (Mt. 5, 17), bezeichnet angesichts Mt. 5, 33—48, Mc. 2, 23—3, 6. 7, 1—23. 10, 1—12 ꝛc. nicht seine Stellung während seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit, um so sicherer aber seinen Ausgangspunkt. Als frommer Israelit konnte er von vorn herein gar nicht anders als im Gesetz solange den unverbrüchlichen Willen seines Vaters erblicken, bis ihm dies aus religiösen Gründen zur Unmöglichkeit wurde.

Wir befinden uns hier an einem Punkte, der in den so intensiv geführten Verhandlungen der letzten zehn Jahre über das Selbstbewußtsein Jesu noch kaum Beachtung gefunden hat. Das Gesetz war zu ewiger Dauer bestimmt. Sollte es trotzdem geändert werden, so bedurfte es dazu natürlich der ausdrücklichen Ermächtigung Gottes. Kein Prophet hatte sie besessen. Denkbar war sie überhaupt nur bei der Neuordnung der ganzen Welt, beim Anbruch der messianischen Zeit. Also nur Einer konnte der Gottgesandte sein, der sie verkünden durfte: der Messias. Das steht zwar nirgends geschrieben, einfach deshalb, weil vor Jesus an Aenderung des Gesetzes Niemand gedacht hat. Aber wie sich für Jesus die Sache anders hätte darstellen können, wüßten wir nicht.

Man erklärt nun Jesu Messiasbewußtsein neustens besonders energisch aus

Digitized by Google

den messianischen Erwartungen seiner Zeit. Bousset, der sein ganzes Buch über Jesu Predigt gegen die eschatologischen Einseitigkeiten dieses Versuches geschrieben hat, kommt darin auf Jesu Stellung zum Gesetz gar nicht zu sprechen. Johannes Weiß (Nachfolge Christi S. 19, 1) moniert dies, aber nur, um zu zeigen, daß Bousset auch von ihm kein Gesamtbild von Jesu Person und Wirksamkeit hätte fordern dürfen; daß der Mangel von Einfluß auf die Ergebnisse sei, sagt er nicht. Sind wir da schon an dem Punkt angelangt, an dem wir mit der Frage überhaupt einzusetzen haben? Auch Ehrhardt (Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895) und Paul (Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, 1895), so energisch sie das Eschatologische in den Hintergrund stellen, untersuchen noch nicht ernstlich, wo der Punkt liege, an dem Jesus vor die Frage gestellt werden mußte, ob er der Messias sei. In der Frage, ob er die Gültigkeit des Gesetzes bestreiten dürfe, liegt dieser Punkt vor. Zum Messias gehört nachher natürlich alles, was das Zeitalter dazu rechnete; aber nur bei diesem Ausgangspunkt begreift es sich völlig, warum Jesus das politische Moment gänzlich beiseite schob und das eschatologische solange beiseite ließ und solange wie ein Prophet weiterlebte, bis ihm der Tod vor Augen stand.

Nehmen wir zu diesen flüchtigen Andeutungen, deren Ausführung ein Buch erfordern würde, nur noch das schon im vorigen Artikel (S. 266) Berührte, daß die Entscheidung der Frage, ob er der Messias sei, erst im Verlaufe seines öffentlichen Lebens eintrat. Mt. 5, 17 bezeichnet nicht nur, wie wir oben sagten, den Ausgangspunkt Jesu, sondern es gilt für die ganze erste Periode seines öffentlichen Lebens, wie ἦλθον denn auch von dem öffentlichen Auftreten handelt. Aufgetreten ist Jesus im Interesse wahrer Religiosität gegenüber dem Pharisäismus, also mit einem Bewußtsein, das wir Reformatorbewußtsein nennen möchten. Erst im Streite mit seinen ebenso geschickten wie hartnäckigen Gegnern kam ihm die Erkenntnis, daß das Gesetz nicht bloß vertieft, sondern in gewissen Partien direkt bekämpft werden mußte; und so führte das Reformatorbewußtsein, wenn er nicht das Beste seiner Gotteserkenntnis aufgeben wollte, mit zwingender Notwendigkeit zu dem Bewußtsein, daß er von Gott zum Messias auserkoren sei.

Nun zurück zu unsrer Stelle. Die Einsicht, daß der Sabbat um des Menschen willen gemacht ist, setzt nur ein Reformatorbewußtsein voraus; aber das Sabbatgesetz daraufhin für ungültig erklären darf nur der Messias. Findet man letzteres in dem κύριος von Mc. 2, 28, so ist es doch nicht so ungereimt, durch ὥστε zu folgern: der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, folglich darf der Messias das Gesetz über ihn ändern. Der Messias, weil ein Andrer es nicht darf. Zwei Gedanken liegen dann in den zwei Versen, wie auch bei Lucas und Matthäus in dem ganzen Abschnitt, indem jedesmal der letzte, bei Matthäus auch schon der 6. Vers den zweiten Gedanken bringt. Möglich, daß dies auf Aneinanderreihung zweier von Jesus zu verschiedenen Zeiten benutzter Motive beruht.

Digitized by Google

Aber zwingend ist diese Annahme nicht. Daß der Hinweis auf den Messias etwas Neues sei, verrät sich bei Lucas noch in der Einführung durch die Worte: „und er sagte ihnen." Bei Marcus stehen sie vor V. 27. Sollte dieser eine nachträgliche Einschaltung sein, so wäre er eine Zusammenfassung des Inhaltes der vorhergehenden Verse ganz im Sinne Jesu, und die Neuheit der Erwähnung Jesu in V. 28 wäre durch die Anknüpfung mit ὥστε etwas undeutlicher geworden, aber nicht aufgehoben.

Wie bei Mc. 2, 10 kehrt der Einwand wieder: die Gegner erkannten Jesu Messianität nicht an, also durfte er sich auf sie nicht berufen. Das fragt sich aber eben, ob er es sich nehmen ließ, die Ueberzeugung, die er in sich trug, auszusprechen. Ob sie sie anerkannten, war ihre Sache. Man kann geneigt sein, dem Ereignis, dessen jetzige Stellung in einer sachlich geordneten Reihe von Sabbatgeschichten für seine chronologische Ansetzung ohnehin freien Spielraum läßt, erst nach dem Petrusbekenntnis seinen richtigen Ort anzuweisen. Zwingend ist dies aber ebenso wenig wie bei der Heilung des Gelähmten. Den aramäischen Gebrauch von „Menschensohn" anzuerkennen liegt hier näher als sonst; aber eine wirkliche Nötigung dazu finden wir auch hier nicht.

VI. Endlich das Wort von der Lästerung des Menschensohnes und des heiligen Geistes Mt. 12, 31 f. = Mc. 3, 28 f. = Lc. 12, 10. Statt langer Beschreibung der komplizierten Uebereinstimmung und Verschiedenheit stellen wir die Texte neben einander. Sperrdruck bezeichnet die wichtigste Abweichung, lateinische Lettern die wörtliche Uebereinstimmung der ersten mit der dritten (und vierten) gegenüber der zweiten Kolumne.

Mc. 3, 28 f.	Mt. 12, 31.	Mt. 12, 32.	Lc. 12, 10.
Alle Sünden und Lästerungen	Alle Sünde und Lästerung	Und wer ein Wort sagt	Und jeder, der ein Wort sagen wird
werden den Söhnen der Menschen	wird den Menschen	gegen den Menschensohn,	wider den Menschensohn,
vergeben werden,	vergeben werden,	dem wird vergeben werden;	dem wird vergeben werden;
so viel sie auch lästern;			
wer aber lästert	die Lästerung aber	wer aber eins sagt	dem aber, der lästert
wider den heiligen Geist,	des Geistes	gegen den heiligen Geist,	wider den heiligen Geist,
hat nicht Vergebung	wird nicht vergeben werden.	dem wird nicht vergeben werden,	wird nicht vergeben werden.
in die Ewigkeit, (aeon)		weder in dieser Welt (aeon)	
sondern wird schuldig sein			
einer ewigen Sünde.		noch in der zukünftigen.	

Digitized by Google

Man sieht sofort, daß in dem, worauf es ankommt, Matthäus V. 31 mit Marcus übereinstimmt, V. 32 mit Lucas. Darnach hätte Matthäus, aus beiden beziehungsweise aus deren Quellen schöpfend, zwei Traditionen aneinandergereiht. Versteht man dabei unter dem Menschensohn den Messias, so widersprechen sie sich; denn bei Marcus soll die Lästerung des Messias keinesfalls vergebbar sein, da er V. 30 als Anlaß des Ausspruches ausdrücklich die Behauptung der Gegner aus Vers 22 bezeichnet, Jesus sei mit Beelzebul im Bunde oder gar von ihm besessen, und somit sagen will, hierin liege eine Lästerung des in Jesus wirksamen heiligen Geistes.

Aber müssen sich beide Traditionen durchaus widersprechen? Man sagt: nein, wenn mit „Menschensohn" der Mensch überhaupt gemeint, Jesus aber, eben weil er den heiligen Geist besitzt, nicht eingeschlossen ist. Und wie für diese Fassung bei der Vergebung der Sünden des Gelähmten noch in dem Plural τοῖς ἀνθρώποις Mt. 9, 8 ein Beweis vorliegen soll (s. oben IV), so hier in τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων bei Marcus. So Arnold Meyer S. 94. Freilich muß sofort sein Gesinnungsgenosse Lietzmann (S. 87—89) einhalten, den Singular barnascha, und wenn er noch so kollektiv sei, gebe kein griechischer Uebersetzer anders als durch den Singular wieder. Er nimmt deshalb schon im Aramäischen zwei Gestaltungen an, für Matthäus V. 32 und Lucas barnasch, für Matthäus V. 31 und Marcus den Plural benê nascha. Indessen auch Arnold Meyer setzt und übersetzt bei Matthäus V. 32 sein indeterminiertes barnasch, während er bei Marcus und Matthäus V. 31 wegen des Artikels τοῖς, ohne das Geringste über die Abweichung zu sagen, „das" (determinierte) „barnascha des" (für alle Stellen identischen) „Originals" nachklingend findet. Doch das Hauptresultat ist bei Lietzmann natürlich dasselbe: Matthäus hat zwei Varianten Eines Ausspruches Jesu zusammengefügt, während Marcus und Lucas mit gutem Grunde nur je eine bieten. Der Form bei Lucas liegt speciell eine Reminiscenz an I. Sam. 2, 25 zu Grunde: „sündigt ein Mensch gegen einen Menschen, so entscheidet Gott," was bei aramäischer Begriffsbildung sich so ausnimmt: „sündigt Jemand (ein barnasch) gegen einen barnasch" u. s. w. Wiederum müßten wir hiergegen fragen, wie dasselbe Wort auf Einer Zeile ganz verschieden übersetzt werden konnte. Aber weit wichtiger noch ist das Folgende.

Jesus hat nach dieser Fassung nie gesagt, Lästerung gegen seine Person werde vergeben werden; das ist ein Mißverständnis eines aramäischen Ausdruckes, oder, wenn wir Oort (S. 82—84, vgl. 50—53) fragen, Folge des Versehens eines Abschreibers, der bei Marcus τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων erst ins zweite Satzglied (Oort meint vielleicht: ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν) stellte, so daß sein Nachfolger (Oort meint wohl: bei Matthäus) es für ein vom heiligen Geist unterschiedenes Objekt der Lästerung halten mußte und deshalb (!) in den Singular setzte und mit κατά konstruierte. Ausdrücken wollte nach Oort dieser Mann, der noch vor der

Digitized by Google

Fixierung des Dogmas über Christus lebte: alle Auffassungen seiner Person, auch die, daß er ein bloßer, erst seit der Taufe mit dem heiligen Geiste ausgestatteter Mensch gewesen, oder daß er vordem schon einmal als einer der Propheten auf Erden gewandelt sei, seien freigegeben, wenn man nur den heiligen Geist unbedingt als die höchste Form der Gottesoffenbarung anerkenne. Und Albers, ein übrigens entschieden scharfsinniger und tüchtiger Mann, den man nicht nach dieser Leistung allein beurteilen darf, hat an einem sehr wenig bekannten Ort (Kartellzeitung akademisch-theologischer Vereine, Dezember 1892) die ganze Stelle, deren älteste Form er Lc. 12, 10 findet, vermutungsweise als eine montanistische Einschaltung bezeichnet, da nur der Montanismus die Offenbarung des Geistes, des Parakleten, über die der Apostel und Christi stellte.

Gewiß, zuerst der Montanismus hat den heiligen Geist über Jesus gestellt — seit Jesus dies selbst gethan. Ueber den Montanismus sucht man sich zutreffende Vorstellungen zu bilden; über das, was Jesus von sich selbst gedacht, desto weniger. „Wo findet sich etwas Aehnliches" (wie die Stellung des heiligen Geistes über Jesus) „sonst irgendwo in der synoptischen Darstellung?" — Ich dächte, wir sollten dankbar sein, daß es sich überhaupt einmal findet. Eine Perle ist noch nicht deshalb unecht, weil sie nur in Einem Exemplare vorkommt. Ist es denn möglich, zu verkennen, daß die Zeit, die Oort beschreibt, niemals existiert hat? und daß das, was sie hätte freigeben können, nie Lästerung heißen durfte? Ist es möglich, den Evangelisten zuzutrauen, daß sie durch eine ohne Bewußtsein unter keinen Umständen vollziehbare Aenderung einen Gedanken wie den von der Vergebbarkeit der Lästerung Jesu in ihren Text gebracht hätten, der ihnen selbst als die ärgste Lästerung gegen Jesus erschienen wäre? Einzig Jesus stand so hoch, daß er ohne Schaden für seine Würde auf eine unbedingte Anerkennung seiner Person verzichten konnte — sie mußte seine Zeitgenossen ja vielfach sehr fremdartig anmuten, ja, einem richtigen Gesetzesmenschen geradezu als frevlerisch erscheinen — wenn nur die Lästerung sich nicht gegen den Geist Gottes richtete, der abgesehen von seiner Person in der von ihr vertretenen Sache sich offenbarte. Nicht einmal eine Versetzung der Scene hinter das Petrusbekenntnis wird man diesmal wünschenswert finden, da der Ausdruck „Menschensohn" hier noch keineswegs die volle Kundgebung der Messianität einschließt.

Oder verbietet etwa die Evangelienkritik, an das zu glauben, was hier so klar vor Augen liegt? Und wenn die Priorität des Marcustextes vor Matthäus und Lucas sonst überall bewiesen wäre: hier müßte sie fallen. Doch es gibt ja noch genug sekundäre Stellen im heutigen Marcus, so gewiß er ganz überwiegend die Priorität hat. Aber ist denn, um nicht bei Allgemeinheiten stehen zu bleiben, bewiesen, daß unsere Stelle zur Antwort auf die Beschuldigung des Bundes mit Beelzebul oder der Besessenheit durch ihn gehört? Gegen wen bildet diese eine Lästerung? Nicht gegen Jesus? Gegen den heiligen Geist doch auf alle Fälle nur

Digitized by Google

insofern, als er in Jesus ist. Was ist ausschlaggebender, die sichtlich vom Schriftsteller herrührende Grundangabe bei Marcus V. 30, wonach Jesus sich, soweit es sich um das Objekt der Lästerung handelt, mit dem heiligen Geiste in eins setzt, oder der unerfindbare Inhalt von Mt. V. 32, daß er zwischen sich und dem heiligen Geist auch in dieser Hinsicht unterscheidet? Kann jene Grundangabe nicht künstlich sein? zumal da der für sie wichtigste Gedanke, daß Jesus seine Macht zum Dämonenaustreiben durch den heiligen Geist besitze, bei Marcus gar nicht steht, sondern nur bei Matthäus und Lucas (11, 20), und bei Lucas der Spruch von der Vergebung der Lästerung trotzdem nicht hier, sondern außer allem Zusammenhang 12, 10 folgt? Dann sind die beiden Berichte bei Marcus und Matthäus nur deshalb aneinandergereiht, weil sie beide von einer Lästerung handeln. Im ersten wird diese aber nur widerlegt; im zweiten wird gesagt, wann sie vergeben werden könne. Also zwei ganz verschiedene Anläße. Was für fremdartige Dinge um eines Wortanklanges willen in den Evangelien manchmal verbunden werden, davon kann man sich z. B. Mc. 9, 42—50, Mt. 18, 5—10, Lc. 11, 33—36 überzeugen.

Daß die Aneinanderreihung zweier Variationen Eines Spruches durch Matthäus viel Schein hat, leugnen wir nicht. Aber läßt sich die Sache wirklich nicht umgekehrt betrachten? Handelt V. 32 von der Lästerung gegen den Messias, so ist er neben V. 31 durchaus nicht unpassend. Er sagt nur nochmals ausdrücklich, was vorher schon eingeschlossen, aber nicht unbedingt deutlich geworden war. Auch Mc. 13, 32 zum Beispiel könnte man zunächst bloß in der Form aussprechen: „Ueber den Tag und die Stunde weiß Niemand als der Vater", und dann im Ausdruck, soweit nötig, variiert wiederholen mit dem Zusatz: „auch die Engel nicht, auch der Sohn nicht".

Aber der Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων bei Marcus? Nun, zunächst wissen wir schon durch Lietzmann, daß er etwas völlig Isoliertes, also scharf zu Prüfendes ist (im Neuen Testament kommt er nur noch Eph. 3, 5 vor). Seine Parallele hat er bei Matthäus V. 31 in τοῖς ἀνθρώποις. Ja, man könnte sich auf den sinaitischen Syrer und einige griechische Handschriften dafür berufen, daß auch Marcus so las; denn diese haben hier „den Menschen". Allein das kann auf Eintragung des Matthäustextes in Marcus beruhen. Höchst interessant ist nun aber, daß sogar Arnold Meyer als eigentliche Parallele zu Marcus V. 28 nicht Mt. V. 31 bezeichnet, sondern V. 32, offenbar wegen des Wortes „Menschensohn". Hieraus schließen andre aber eben, daß Marcus zwar jedenfalls nicht den Matthäus, aber eine fast ebenso lautende Vorlage vor sich hatte und den ihm um der Verehrung für Jesus willen unannehmbaren V. 32 unter Verschmelzung mit V. 31 umbildete. Den Ausdruck „Menschensohn" behielt er bei, setzte ihn aber in den Plural und machte ihn aus einem Objekt der Lästerung zur Bezeichnung des Empfängers der Vergebung, beides nach Analogie von τοῖς ἀνθρώποις in V. 31. Daß er, wenn er einmal als der Sekundäre betrachtet werden muß, den ganzen für

Digitized by Google

uns bei Matthäus vorliegenden Text zur Verfügung hatte, zeigen schon die in der obigen Uebersicht durch lateinischen Druck hervorgehobenen Worte. Und sein Verfahren ist durchaus kein anderes als das des Matthäus, der 19, 16 f. den sein religiöses Gefühl verletzenden Satz des Marcus (10, 17 f.) umbog, daß Jesus es abgelehnt habe, sich gut nennen zu lassen, oder 13, 58 den andern (Mc. 6, 5), daß Jesus in Nazareth nicht viele Wunder thun konnte.

Diesmal müssen wir also ganz entschieden der Heranziehung des Aramäischen widersprechen, und zwar um einer Betrachtung willen, die wir zum Grundsatz für die ganze Erforschung des Lebens Jesu gemacht zu sehen wünschten. Die Textvergleichung liefert ja, wie auch diesmal, kaum je ganz sichere Resultate; unbedingt glaubwürdig aber ist das, was von der durchweg von Verehrung für Jesus erfüllten Tradition auf keinen Fall erfunden sein kann, weil es ihr widerspricht, und am deutlichsten dann, wenn schon unter den Evangelisten selbst der Eine oder Andere es aus Verehrung für Jesus umgebildet hat. Auf diesen Grundsatz gestützt, den jeder Profanhistoriker gegenüber einer von Verehrung für ihren Helden erfüllten Quelle befolgt, kann man sehr bestimmte Züge eines Charakterbildes Jesu, z. B. die drei soeben genannten und den vorher erwähnten aus Mc. 13, 32 nebst dem aus Mc. 3, 20 f. 15, 34 oder bezüglich der Wunder noch den aus Lc. 11, 29—32 (= Mc. 8, 12) Mt. 16, 5—12. 11, 5 f. gewinnen, ohne irgend eine maßgebende Theorie über die Priorität des Marcus oder des Matthäus, über Urmarcus, Logia und dergleichen zu besitzen. Und nur sie bieten eine wirklich durchschlagende Widerlegung des Einwandes, man könne über Jesus nichts Sicheres wissen. Solange sie in den Evangelien stehen, kann auch der größte Skeptiker nicht behaupten, diese zeichneten lediglich ein Heiligenbild auf Goldgrund.

Das Aramäische — um hierüber zum Abschluß noch ein Wort zu sagen — behält also für einzelne Stellen eventuell seine Bedeutung, wenn wir seine Anwendung auch meist ablehnen mußten und nirgends unerläßlich fanden. Geändert wird durch sie an der Gesamtauffassung des Begriffes „Menschensohn" auf keinen Fall etwas; ja, wir müssen sie, wenn darüber in der beschriebenen Weise das Nächstliegende und Naturgemäßeste übersehen wird, zu unserem großen Bedauern geradezu als eine Gefahr für den geradlinigen Fortschritt im Verständnis des Lebens Jesu bezeichnen. Ist es wirklich unerläßlich, jede gute Entdeckung zu überschätzen? Man provoziert dadurch ja nur eine Reaktion, die auch ihren wahren Wert mit Verkennung bedroht. Wir unsrerseits begrüßen es, wenn sich hier und jedenfalls auch sonst herausstellt, daß die Heranziehung des Aramäischen im Großen nichts verrichten kann, um so mehr, wenn sie es im Kleinen anfängt. Zahlreiche Einzelprobleme der Evangelien haben durch die Arbeiten von Arnold Meyer, Nestle (philologica sacra, 1896) und durch gelegentliche Bemerkungen von Wellhausen und Andern bereits eine glückliche Lösung oder wenigstens eine interessante Beleuchtung gefunden.

Digitized by Google

Um hierzu eine weitere kleine Anregung zu geben, erlauben wir uns, auf den noch nirgends befriedigend erklärten Schluß der oben unter II behandelten Stelle Mt. 11, 19 zu verweisen: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.* Der parallele Text des Lucas (7, 35) *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων* ist nicht minder dunkel. Sollte der Fehler vielleicht im Verbum statt im Nomen zu suchen sein? Daß die in Johannes und Jesus erschienene Weisheit von ihren Kindern oder besser von ihren Söhnen, das heißt Schülern verlacht werde, würde nicht übel passen. Im Konsonantentext, den die Uebersetzer ja einzig vor Augen hatten, würden sich auf hebräisch sziddeq „für gerecht erklären" und szichaq „verlachen" nur durch Einen Buchstaben unterscheiden. Das Aramäische scheint freilich kein solches Wortpaar zu bieten.

Auch auf das aramäische Gebiet aber kommt man, wenn man zu Lc. 21, 34 f. findet, daß trotz Jes. 24, 17 noch nie eine Falle oder ein Fangnetz plötzlich an Jemanden herangetreten sei, wohl aber nach I. Thess. 5, 3 und vielen alttestamentl. Stellen an die Frau der Geburtsschmerz. Er heißt chebla. Ein ständiger Ausdruck der jüdischen Theologie ist cheblê hammaschiach für die (Geburts-)Schmerzen und Leiden, die dem Eintritt der messianischen Zeit vorhergehen (schon Mc. 13, 8 (9) = Mt. 24, 8 durch *ὠδῖνες* wiedergegeben); und gerade um den Eintritt des Tages des Herrn handelt es sich bei Lucas wie I. Thess. 5, 3 f. Chabla aber ist ein Seil (hebräisch chäbel; der Geburtsschmerz chebel). Ein Seil ist nun allerdings noch kein Netz. Immerhin bedeutet das Wort Hiob 18, 8—10 und Ps. 140, 6 „Fallstrick" im Parallelismus mit „Netz" und ähnlichen Ausdrücken. Und wenn der Uebersetzer angesichts der Konsonanten auf den Geburtsschmerz nun einmal nicht verfiel, so mußte er sich ja wohl unter dem Seil, das er hier einzig erblicken konnte, etwas zur Situation einigermaßen Passendes denken und konnte, da es sich um etwas Verderbenbringendes handelte, vielleicht doch auf ein aus Seilen gefertigtes Netz für wilde Tiere kommen. Die Verwechselung würde um so interessanter sein, als Act. 2, 24 umgekehrt von Schmerzen des Todes die Rede ist, wo es nach Ps. 18, 6 ꝛc. „Stricke des Todes" heißen mußte. Doch wir wollen dies keineswegs als eine abschließende Lösung ausgeben, sondern nur zu anderweiter Prüfung der Frage anregen.

Der älteste bekannte Text unserer vier Evangelien.

Von

Pastor **Bernhard Schenkel** in Bremen.

Daß die ältesten Handschriften des Neuen Testaments kaum in das vierte Jahrhundert hinaufreichen, hat schon manchem den Kopf heiß gemacht, denn je früher man die neutestamentlichen Schriften datiert, desto breiter wird die Kluft zwischen ihren Originalen und den auf uns gekommenen Schriftwerken. Welches

Digitized by Google

Los hatten wohl jene ersten Papyrusblätter? Als kanonisch hat man sie jedenfalls nicht angesehen; man wird sie behandelt haben wie andere Schriftwerke des Altertums, wenn man sie abschrieb. Schon die vielen Lesarten des „kanonischen" Textes lassen vermuten, daß unser jetziger Textbestand durchquert ist von unzähligen Glossen und Interpolationen, deren Entstehung in die dunkle Zeit der ersten drei Jahrhunderte reicht. Man muß, um nur zwei Beispiele anzuführen, Röm. 3, 21—25 lesen und das erste Kapitel des Epheserbriefs — jedem unbefangenen Leser wird sich die Frage aufdrängen: können diese ineinander geschachtelten Perioden wohl von einer Feder herrühren oder gar von einem Diktator? Das Schönste wäre, man fände in einem ägyptischen Grabe eine Papyrusrolle aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, enthaltend ein Evangelium oder einen der paulinischen Briefe, dann würden wahrscheinlich alle diese unliebsamen Fragen eine erfreuliche Lösung erhalten und es würde sich herausstellen, daß unser neutestamentlicher Text zum guten Teil anders aussah, als er uns jetzt anschaut.

Vorläufig ist man tüchtig darauf aus, den Text auf kritischem Wege festzustellen. Was würde der alte Bengel sagen, dem die Varianten schon manche Sorgen bereiteten, wenn er die große achte Tischendorf-Ausgabe in die Hand bekäme, oder wenn er hörte, daß man jetzt dem Heere der Minuskeln gehörig auf den Leib rückt! Freilich dem ältesten Texte ist man mit all diesen Arbeiten kaum sehr nahe gekommen, die Kluft ist höchstens durch die Phantasie überbrückt. Es ist ja möglich, daß eine Handschrift des fünften Jahrhunderts von einer aus dem dritten kopiert ist und daß eine Minuskel aus dem zwölften einen uralten Text konserviert, aber unumstößlich bewiesen hat es noch niemand. Man denke nur an den jetzt wogenden Streit um das Alter des codex D. Mit der Vergleichung von Handschriften und dem Sammeln von Lesarten hat sich schon manches Gelehrtenleben verzehrt. Ob der Gewinn immer die Mühe lohnte, ist doch recht zweifelhaft; in vielen Fällen entsteht ein großer Apparat und ein kleines Resultat. Es ist — so erscheint es wenigstens dem Zuschauer — als ob einer in einem vollen Heuschober eine Stecknadel suchte; endlich hat er sie gefunden, aber als er sie genauer ansieht, wird es ihm zweifelhaft, ob es wohl die richtige ist.

Viel verlockender scheint uns ein anderer Weg dem ältesten Texte nachzuspüren, er führt nicht in die dunkeln Schachte eines Bergwerks, wo man mühsam im Zwielicht arbeitet, er geht einen Felsgrat entlang mit weiten Fernsichten und das Auge schweift ungehemmt umher. Ich meine alle die unzähligen Arbeiten der sog. inneren Kritik, die im Texte selbst Altes und Neues zu scheiden sucht. Außer dem Philemonbriefe gibt es wohl kein Buch im Neuen Testament, welches nicht nach irgend einer Quellentheorie behandelt worden ist: Quelle A, Quelle B, Quelle C u. s. w., nicht zu vergessen den berühmten R (redactor), auf dessen Konto nicht Unterzubringendes geschrieben wird. Wieviel treffliche Konstruktionen des Stoffes und besonders wieviel gute Einfälle wären hier zu registrieren; aber außer dem

Digitized by Google

Gebiete der Evangelienkritik sind doch kaum gesicherte Resultate festzustellen. Es fehlt eben überall der Beweis des Augenscheins. Als wir in den 60er Jahren in Heidelberg bei Hitzig neutestamentliche Exegese hörten — er las einmal ausnahmsweise „Erklärung der Thessalonicherbriefe und des Kolosserbriefs" neben seinen berühmten alttestamentlichen Vorlesungen — da wußte der scharfblickende alte Herr mit seinem Spürsinne aus diesem gnostisierenden Kolosserbriefe einen echten paulinischen herauszuschälen. Jedes Wort war zu belegen mit Parallelen aus einem der vier großen Paulusbriefe. Der Glaube an seinen Text war felsenfest. Da stand sie vor uns die hagere Gestalt mit den siegesgewissen Augen; es ist mir als wäre es gestern, daß er sagte: „Meine Herren, diese Stelle setzen Sie in Klammer, das kann Paulus nicht geschrieben haben, das ist gnostisch." Wir glaubten's ihm auch aufs Wort und noch heute lese ich mit stiller Freude diesen ältesten Text des paulinischen Kolosserbriefs, den mein unvergeßlicher Lehrer konstruiert hat. Ich glaube auch, in der Methode hat er recht, es mag wohl an vielen Stellen in unserer christlichen Bibel so zugegangen sein; aber wer hat den Mut zu sagen: „so muß die Stelle ursprünglich gelautet haben"? Wir sind nicht mehr wie vor 30 Jahren spekulativ „gerichtet", wir sind als Theologen mehr oder weniger Historiker geworden.

Viel näher kommen wir allerdings dem ältesten Texte auf einem anderen Weg. Dieser geht nicht durch das Paradies der gelehrten Phantasieen, freilich oft durch Gestrüpp und Dornen, aber er führt doch zu einem sicheren Ziel. Der älteste Text des Neuen Testamentes ist nur außerhalb desselben zu finden, in alten Citaten und Uebersetzungen: Ersteres bei Justin, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Irenäus u. a. m.; dann in den altlateinischen Uebersetzungen, bei den Syrern, Armeniern und Kopten. Eine altslavische Uebersetzung eines Kirchenvaters kann unter Umständen für eine Bibelstelle wichtiger sein, als ein Uncialkodex. Auf diesem Gebiete ist schon manches gearbeitet worden, aber wohl noch das Meiste zu thun. Freilich mit den neutestamentlichen Citaten in den Schriftstellern der vier ersten Jahrhunderte hat es auch noch seine Bedenken. Wir sind zu sehr daran gewöhnt, uns solch einen alten Theologen wie einen Gelehrten vorzustellen, in seiner Studierstube sitzend, von Rollen und Pergamenten umgeben. Wie manches dieser interessanten Citate mag wohl aus dem Gedächtnisse geschrieben sein! Aber immerhin führt hier ein Weg zu einzelnen Entdeckungen. Es fragt sich freilich, wer hat die Zeit ihn zu gehn? Catenen durchzuarbeiten, muß kein Vergnügen sein, Professoren der Universitäten haben doch wichtigere Dinge zu thun. Zu solchen Werken des stillen Bienenfleißes müßte man schon eine theologische Akademie gründen mit hochdotierten Stellen, wo dazu prädestinierte Geister in Sammeln von Lesarten und Citaten ihr Leben hinbrächten und Bücher schrieben, die nur von ein paar Dutzend Specialisten gelesen werden. Günstigenfalls jedoch würde auch hierdurch der älteste Text nur in einzelnen Stellen, aber nicht in ganzen Schriftwerken hergestellt werden können. Gewiß,

Digitized by Google

mancher gäbe viel darum, wenn sich der Lucas des Marcion aus Tertullian zusammenstellen ließe, aber es geht leider nicht.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Fund einer syrischen Uebersetzung der vier Evangelien in dem Sinaikloster vom Jahre 1892 eine Entdeckung ersten Rangs und wir können nicht genug dafür danken, daß es Professor D. A. Merx in Heidelberg unternahm, diesen Syrer in mustergültiger Weise ins Deutsche zu übertragen, wortgetreu, sogar möglichst dem Satzbau des fremden Idioms sich anschließend [1]). Sollte dieser ums Jahr 400 geschriebene Kodex in seiner Vorlage aus dem zweiten oder auch nur dritten Jahrhundert stammen, so wäre damit ein Textzeuge gewonnen, welcher weit über den Vaticanus, Alexandrinus und Sinaiticus hinaufreicht. Um über Wert und Alter des Kodex sicher zu urteilen, müßte man eigentlich den zweiten Band des Merx'schen Werkes abwarten, worin sich der sprachkundige Gelehrte über seine eigene Wanderung durch den syrischen Text und über die Gründe für das Alter der Handschrift aussprechen wird. In diesem ersten Bande der deutschen Uebersetzung tritt Merx, wie er selbst sagt, nur als „Bote auf, welcher eine Kunde bringt"; aber daß er diese Kunde zur Prüfung auch dem Nichtorientalisten vermittelt, ist eine höchst dankenswerte Arbeit. Nicht bloß dem praktischen Theologen, der wohl selten Syrisch treibt, sondern jedem gebildeten Laien, dessen Interesse auf biblische Studien geht, ist damit eine große Förderung geboten. Er braucht nur das deutsche Neue Testament von Weizsäcker, Zittel oder Stage mit dem Texte des Merx'schen Buches zusammenzuhalten und seine Betrachtungen anzustellen. Er wird dann allerdings ein reiches gemeinsames Textgut finden, aber daneben auch eine Reihe von Auslassungen und bedeutenden Abweichungen; an mancher überraschenden Entdeckung wird es ihm nicht fehlen. Mit Recht sagt Merx: „die Textkritik ist die Sicherheitspolizei im Reiche der geschichtlichen Wahrheit". Allerdings eine Voraussetzung muß bei der Benutzung dieses Buches feststehen, daß der syrische Uebersetzer vollständig im stande war, seinen griechischen Text wortgetreu wiederzugeben. Dafür wird Prof. Merx in dem zweiten Bande den Beweis liefern. Nach seiner Beschäftigung mit dem sinaitischen Syrer steht ihm fest, „daß der Fund dieser Handschrift von unvergleichlich größerer Wichtigkeit für das Verständnis und die Textdarstellung des Neuen Testamentes ist, als alle übrigen Funde, die in unserem Jahrhundert Aufsehen erregt haben, den Fund der griechischen Sinaibibel von Tischendorf mit eingeschlossen."

Gehen wir auf das Werk selbst noch etwas näher ein. Sehr anschaulich wird in einem Anhange zu der Uebersetzung die Geschichte der Entdeckung und Herausgabe dieses Kodex erzählt, zum großen Teil im Anschluß an eine englische Schrift von Mrs. Lewis, einer der Entdeckerinnen. Darnach muß allerdings die

[1]) Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Berlin 1897, Georg Reimer; 258 S.

Digitized by Google

Lektüre dieses syrischen Textes, der die untere Lage eines Palimpsestes darstellt, mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden gewesen sein. Wer sich davon überzeugen will, vergleiche die Schriftprobe des Syrus Sinaiticus in Nestle's „Einführung in das griechische Neue Testament"; und dabei soll diese Seite, welche Nestle bietet, noch eine der lesbarsten sein. Nur die große Uebung im Lesen des Syrischen verbunden mit dem Gebrauch der Lupe und des günstigsten Lichtes konnte hier helfen. Von der Bedeutung einer kanonischen Schrift muß damals in dieser Gegend, wo das Palimpsest vollendet wurde, kein Hochschein bestanden haben; denn mit brutal breiten Schriftzügen ist über diesen ehrwürdigen Evangelientext die Lebensgeschichte einiger weiblichen Märtyrer hingeklext; wie wenn der syrische Mönch nicht dem Herrn Christus, sondern seinen Lieblingen allein das Wort gönnen möchte. Eine ganze Reihe Stellen der Evangelien ist durch diese Behandlungsweise fast unleserlich geworden, oder nur durch Konjektur zu erraten. Sogar die Entdecker sprechen von ihrer bisweilen fast hoffnungslosen Arbeit, ehe es ihnen endlich gelang hinter dieser schwarzen Tünche die alten guten Worte zu finden.

Lückenlos ist übrigens dieser syrische Text keineswegs, kleinere Lücken hat Merx aus dem Syrer Cureton's und der Peschita ergänzt, welche nach seiner Ansicht von dem sinaitischen Syrer als dem älteren abhängen; größere hat der Uebersetzer stehen lassen, sie könnten Anlaß zu manchen Vermutungen bieten. Leider fehlt das größte Stück der Bergpredigt bei Matthäus, welche beim Anfang des Vaterunsers Matth. 6, 10 abbricht, bis 8, 3 schweigt der Kodex; ebenso fehlt in der Geburtsgeschichte Luk. 1, 16—38 die Erzählung der übernatürlichen Empfängnis der Maria. Andere Auslassungen, um nur einige Beispiele anzuführen, sind Marc. 5, 26—6, 5; Luc. 5, 28—6, 12, der Schluß des Matthäus von 28, 8 an und in der Leidensgeschichte des Johannes Joh. 18, 32—19, 40. Am Schlusse der vier Evangelien, welche Joh. 21 ganz enthalten, betet der Uebersetzer zu dem Gott der Barmherzigkeit um Gnade und fordert jeden Leser auf, „daß er bete über den Sünder, der solches geschrieben hat".

Daß die Perikope von der Ehebrecherin im Johannesevangelium bei diesem Syrer fehlt, ist nicht zu verwundern, das Stück fehlt auch in vielen Uncialkodices und in der Peschita; wahrscheinlich taucht die Perikope zuerst im Abendlande in den Handschriften auf, wofür codex D ein eigentümlicher Zeuge ist.

Marcus schließt in dieser syrischen Uebersetzung mit 16, 8 „und sie fürchteten sich"; dahinter steht wohl als Bemerkung des Uebersetzers „zu Ende ist das Evangelium des Marcus". Er muß also aus der Beschaffenheit seiner Vorlage geschlossen haben, daß nichts mehr nachfolgen soll, während im codex Vaticanus im Texte eine Lücke von $1\frac{1}{2}$ Spalten freigelassen ist als Raum für einen Nachtrag. Merkwürdigerweise fehlt bei dem Syrer auch der Schluß des Matthäus; hier bricht das Evangelium ab Matth. 28, 7 mit dem Worte des Engels: „Gehet schnell und saget seinen Jüngern, daß er auferstanden ist und siehe er geht vor euch nach Galiläa,

Digitized by Google

dort . . . .“ Mit diesem Hinweis auf eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa schließt hier das Evangelium mitten im Satze. Sollte vielleicht das Darauffolgende in der griechischen Handschrift durchgestrichen gewesen sein und deshalb der syrische Uebersetzer hier Halt gemacht haben? — unmöglich wäre die Sache nicht. Offenbar hat die älteste Tradition die Erscheinungen Jesu nach Galiläa verlegt, dort waren ja auch die ersten Jüngergemeinden. Nichts begreiflicher, als daß dort die Gestalt Jesu geschaut wurde, wo er unter den Seinen gewandelt war. Die spätere Tradition, die sich im Lucasevangelium und der Apostelgeschichte widerspiegelt, legt das Schwergewicht auf Jerusalem und die dortige Gemeindegründung; natürlich mußte Jesus dann dort zuerst erschienen sein. Wenn nun aber Matthäus und Marcus eine andere Tradition boten, so blieb nichts anderes übrig als diese Stellen entweder zu interpolieren oder einfach zu beseitigen.

Am Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts kannte aber ein syrischer Uebersetzer der Evangelien einen Marcus ohne Auferstehungsbericht und ein Matthäusevangelium ohne die sog. trinitarische Taufformel — das gibt doch mancherlei zu denken. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der Anfang und Schluß unserer vier Evangelien, solange jedes noch für sich bestand, mancherlei Veränderungen ausgesetzt war. Daß größere Stücke mitten in eine fertige Handschrift hineingearbeitet werden, ist schwer vorstellbar, es müßten denn einzelne Blätter, ganz beschrieben, dazwischen gelegt werden. Am Anfang einer Schrift aber läßt sich leicht etwas vorsetzen, am Ende ein Stück anhängen oder streichen. So sind wohl die Geburtsgeschichten dem Matthäus und Lucas später vorgesetzt worden, sie stehen ja im strengsten Gegensatz zu den Berichten von der Taufe Jesu im Jordan. So könnte auch das erste Kapitel des Johannesevangeliums durch verschiedene Hände gegangen sein und der Schluß des Römerbriefs mancherlei Variationen erlitten haben; so bekam Johannes in Kapitel 21 einen neuen Schluß. Auffallend ist jedenfalls, daß in dieser syrischen Uebersetzung die Erzählung von der Empfängnis der Jungfrau Maria durch eine Lücke ausgefüllt ist; sollte man damals diesem jungen Stücke noch nicht ganz getraut haben, besonders da in dem vorangesetzten Geschlechtsregister die Vaterschaft Josephs ganz offen bekannt wird? Hier an dieser einen Stelle läßt uns der syrische Uebersetzer jedenfalls einen Blick thun in den Stand des Evangelientextes vor seiner uns urkundlich bekannten Textgestalt. Daß Matth. 1, 1—17, das Geschlechtsregister Jesu auf Joseph als den Vater Jesu auslief, kann nach dem ganzen logischen Zusammenhang des Stücks nicht bestritten werden, wenn auch in dem jetzigen griechischen Texte Matth. 1, 16 geschrieben steht: „Jakob erzeugte den Joseph den Mann der Maria, von welcher Jesus, den man Christus heißt, geboren ist.“ In kritischen Kreisen wurde diese Stelle fast allgemein als interpoliert angesehen, aber ohne handschriftlichen Nachweis dafür. Diesen liefert jetzt der sinaitische Syrer; bei ihm hatte der griechische Text nach der Uebersetzung von Merx folgende Gestalt: „Jakob erzeugte den Joseph, Joseph, dem Mariam

Digitized by Google

die Jungfrau verlobt war, erzeugte den Jesus, der Christus genannt wird." Die Notiz von der Verlobung der Maria könnte auch in diesem Texte noch eine Interpolation sein, das thut aber nichts zum Sachverhalt. Die Thatsache steht doch fest, daß um das Jahr 200 die Vaterschaft Josephs im neutestamentlichen Texte noch unzweideutig bekannt wurde, während man sie in späterer Zeit, wenn auch nicht beseitigte, so doch etwas verschleierte.

Fügen wir nun zu dieser markanten Stelle noch einige weitere Beispiele als Beweis für eine früher andersgeartete Textgestalt unserer Evangelien. In der Bergpredigt z. B. heißt die bekannte Stelle Matth. 5, 22 „jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein," nach der Uebersetzung des Syrers: „jeder, der seinem Bruder grundlos zürnt," — es wäre damit die Lesart εἰκῇ der recepta sehr weit hinaufgerückt. Matth. 10, 2 beim Verzeichnis der „Zwölf", werden diese nicht die zwölf „Apostel", sondern die zwölf „Jünger" genannt. Jesu Ruf vom Kreuz Matth. 27, 46 lautet hier: „Eli, Eli lemana schebaqtani." Die textkritisch sehr angefochtene Stelle Luc. 10, 41, das Wort Jesu an die Martha: „Eins ist not" fehlt ganz; beim Syrer sagt Jesus einfach: „Martha, Martha, Mariam hat sich das gute Teil erwählt, das nicht von ihr genommen werden wird." Luc. 22, 15 in dem Bericht über das Abendmahl legen sich „Jesus und seine Jünger" zu Tisch, nicht wie im griechischen Texte, in der Peschita und dem Cureton'schen Syrer „Jesus und die Apostel". Auch die Lucanische Spendeformel ist beim sinaitischen Syrer einfacher und ursprünglicher, sie lautet nach Merx: „Und er nahm das Brot und sprach die Lobformel darüber und brach und gab ihnen und sprach: dies ist mein Leib, den ich um Euretwillen gebe, also thut zu meinem Gedächtnis. Und nachdem sie die Abendmahlzeit genossen hatten, nahm er den Kelch und sprach die Lobformel darüber und sprach: Nehmet dieses, teilet es unter euch, dies ist mein Blut, der neue Bund." Während der gewöhnliche kanonische Text des Lucas an dieser Stelle eine Verwirrung aufweist, ist hier alles klar und einfach, offenbar eine ältere Textgestalt. Reihen wir an diese Beispiele aus den Synoptikern noch ein auffallendes aus dem Johannesevangelium. Die bekannteste Stelle dieses Buches Joh. 4, 24 „Gott ist Geist und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten," findet sich nicht in dieser Form bei dem sinaitischen Syrer. Dagegen ist dort also zu lesen: „Siehe, es kommt die Stunde und jetzt ist sie, daß die wahren Anbeter den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit." Sollte am Ende in diesem Worte „Gott ist Geist" ein uraltes Glossem vorliegen?

Nur einige Beispiele haben wir angeführt, sie ließen sich zu vielen Dutzenden vermehren, um zu beweisen, daß vor unserer jetzigen griechischen Textgestalt an vielen Stellen eine andere liegt. Am meisten von den bekannten codices scheint codex D mit dem Typus dieser griechischen Grundlage des Syrers übereinzustimmen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die neutestamentliche Wissenschaft durch die Entdeckung dieser Uebersetzung vor eine Reihe von Problemen gestellt ist. Sollte es

Digitized by Google

möglich sein, einen griechischen Text festzustellen, der die Lücke zwischen dem Ende des zweiten und dem Anfang des vierten Jahrhunderts ausfüllt? Sollte nicht dieser Fund vom Sinai dazu ein treffliches Hülfsmittel bieten? Dank aber vor allem dem gelehrten deutschen Uebersetzer! Möge ihm ein gütiges Geschick auch die Paulinen in einer uralten syrischen Uebersetzung in die Hand legen — etwa aus der Zeit des Marcion. Wir leben ja im Zeitalter der neutestamentlichen und altchristlichen Entdeckungen.

Literatur.

D. S. A. Fries, Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Vortrag auf dem 1. religionswissenschaftlichen Kongreß in Stockholm am 1. September 1897. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Schwedischen übersetzt von Dr. G. Sterzel. Freiburg i./B. 1898, J. C. B. Mohr's Verlag; 40 S.

Der verdienstvolle Förderer und Sekretär des ersten religionswissenschaftlichen Kongresses zu Stockholm im Sommer 1897 D. S. A. Fries, dessen Name auch in Deutschland einen guten wissenschaftlichen Klang hat, erfreut uns durch die Veröffentlichung seines auf dem Kongresse gehaltenen Vortrages über „moderne Darstellungen der Geschichte Israels". Bisher war in Deutschland nur die Begrüßungsrede des Präsidenten, Bischofs D. von Schéele durch die „Christl. Welt" bekannt geworden, — es sollen allmählich alle wichtigen Vorträge jener so interessanten Kongreßtage veröffentlicht werden, um so dankbarer sind wir daher, daß uns gerade das Referat von D. Fries, das sich nicht nur durch eine klare, lichtvolle Darstellung, sondern auch durch eine Fülle fruchtbarer Ideen auszeichnet, als zweite Gabe geboten wird.

Nach einer kurzen Schilderung des beispiellosen Siegeszuges der Wellhausen'schen Kritik und Konstruktion der Geschichte Israels beleuchtet Fries die erfolgreichen Angriffe, die im Jahre 1895 von drei Seiten gegen wichtige Principien der Wellhausen'schen Schule unternommen worden sind. Fries ist selbst ein Anhänger Wellhausen's, aber er weiß sehr wohl, daß „jedes Werk menschlicher Forschung mit Einseitigkeiten behaftet ist und jedes Siegesmal auf dem Kampfplatz der Wissenschaft zwei Inschriften trägt". Und wie viele Vertreter der neueren Kritik des A. T., so ist auch er der Meinung, daß Wellhausen's Arbeit nur ein Anfang war und es noch unendlichen Schweiß kosten wird, bis die Einzelforschung in heißer Arbeit jeden noch dunklen Punkt in der Geschichte Israels ins helle Licht versetzt hat. Im Jahre 1895 hat zunächst Gunkel in seinem Werke: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" nachgewiesen, daß die Idee in Gen. 1 uralt, der babylonische Schöpfungsmythus schon um 1400 v. Chr. Eigentum der Kananäer gewesen, also die Meinung Wellhausen's hinfällig sei, als ob mit der Abfassung von Gen. 1 durch PC im Exil auch die Entstehung des Inhaltes dieses Kapitels zusammenfalle. Damit ist die Einseitigkeit der Wellhausen'schen Theorie bloßgelegt, die mit dem Zerschneiden der historischen Fäden, die nach der Tradition

Digitized by Google

verschiedene Zeitalter verbinden, auch so oft den sachlichen historischen Zusammenhang zerstörte. Fries fordert zur Vermeidung solcher Einseitigkeit das Betreten des mühsamen, aber lohnenden Weges der vergleichenden Religionswissenschaft.

Der Berliner Assyriolog H. Winckler hat sich in seiner „Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I. Teil" 1895 kräftig gegen den Irrtum gewandt, als ob die Geschichte Israels lediglich Religions- oder Literaturgeschichte sei und losgetrennt von der Geschichte der anderen vorderasiatischen Völker betrachtet werden könne. Eduard Meyer war ihm in diesem Punkte schon vorangegangen. Fries hält gegenwärtig vor allem eine wirklich kritische Darstellung der Geschichte der Samaritaner für notwendig, damit von dieser Seite her ein neues Verständnis für die Geschichte Israels erschlossen werde. Endlich haben D. Fries in seiner Schrift über „die Centralisation des israelitischen Kultus" und der Holländer Hoonacker in der Abhandlung „lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux" das Dogma Wellhausen's, durch die in Deut. 12 und Lev. 17 geforderte Centralisation des Kultus sei jeder Kultus an privaten heiligen Oertern als illegitimer Gottesdienst erklärt und auch angesehen worden, unterminiert. „Faktisch gab es eine Centralisation des Kultus, weil man es entweder außer acht gelassen hat, Privatkultus auszuüben oder, weil die besonderen Umstände nicht dazu geeignet waren", aber die Theorie, daß jeder Privatkult illegitim sei, ist nicht nachweisbar. Fries gesteht selbst zu, daß diese Frage noch nicht geklärt ist.

Im 2. Teile seiner Schrift charakterisiert der Verf. die neueren Gesamtdarstellungen der Geschichte Israels von Wellhausen 1894 u. 1895, Klostermann 1890 und O. Holtzmann 1895. In einer zutreffenden Seitenbemerkung wendet er sich gegen den Unfug gewisser Inauguraldissertationen junger Gelehrter, die mit Vorliebe irgend ein Buch, am liebsten „einen kleinen Propheten", zerfleischen, um eine kritische Analyse der Quellen zu geben, was doch den älteren, bewährten Forschern überlassen bleiben solle. Manche Gebiete der jüdischen Geschichte sind noch wenig angebaut, eine Geschichte der „Halaka" und der „Haggada" fehlt noch und würde uns die ersprießlichsten Dienste leisten. Andere Gebiete sind fleißig behandelt, besonders die Entstehung des hebräischen Volkes beim jüngsten Patriarchenstreit und die Entstehung der jüdischen Geschichte, wozu im Gegensatz zu der Hyperkritik des Holländers Kosters: „Het herstel van Israel 1893", der die Rückkehr unter Cyrus für eine tendenziöse Sage erklärt hat, Eduard Meyer in seiner Schrift: „Die Entstehung des Judentums 1896" den wertvollsten Beitrag geliefert hat.

Gegen die Auffassung der Geschichte Israels als Heilsgeschichte hat Fries nichts einzuwenden, fordert aber — und darin stimmen wir ihm völlig bei — den Aufschub der Darstellung der israelitischen Geschichte als Heilsgeschichte aus guten Gründen, da die Forschung sowohl über Israels Geschichte als auch über Jesu Leben und Werk noch längst nicht am Ende ist und da die Gemeinde noch immer religiös-christlichen Glauben mit „historischem" Glauben verwechselt.

Berlin. Th. Arndt.

Digitized by Google

August Sabatier, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris, Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Autorisierte deutsche Uebersetzung von D. Aug. Baur. Freiburg i./B. 1898. XX und 326 S. ℳ 6.

Wenn ich über die von mir übersetzte Religionsphilosophie des berühmten Pariser Theologen Bericht erstatten soll, so beginne ich am besten mit den Außendingen. Zu diesen gehört einmal die Thatsache, daß nicht alles, was der Verf. in diesem Werke gibt, hier zum erstenmal an die Oeffentlichkeit tritt. Wie ich in meinem kurzen Vorwort selber anführe, habe ich 1896 den im Juni 1893 in der „Revue de théologie et philosophie" erschienenen „Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse" Sabatier's unter dem Titel „Theologische Erkenntnistheorie. Ein kritischer Versuch" in demselben Verlage, wo nun diese Religionsphilosophie erscheint, deutsch herausgegeben. Diese Abhandlung ist mit wenigen Veränderungen in den 3. Teil des neuen Buches als 4. Kapitel aufgenommen worden. Sodann hat Sabatier schon im Jahre 1888 eine Schrift herausgegeben: La vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution. Diese Schrift erschien 1890 in deutscher Uebersetzung von Moritz Schwalb mit Anmerkungen und einem Nachwort bei Otto Wigand in Leipzig (Vgl. meine Anzeige in der D. Lit. Z. 1891 Sp. 1255 f.). Doch hat der Verfasser in das vorliegende Werk (3. Teil, 2. Kapitel) die frühere Abhandlung nur mit bedeutenden Aenderungen aufgenommen, sowohl was die Anordnung als was die Ausführung des Stoffs anbelangt, so daß dieser Abschnitt im Verhältnis zu seiner Gestalt in der Broschüre als völlige Neubearbeitung gelten kann.

Eine Verkürzung hat die französische Originalausgabe in der deutschen Uebersetzung insofern erhalten, als in dieser die in der französischen Ausgabe beigefügten Literaturangaben aus der französischen, englischen und deutschen Literatur (p. 29 ff., 62 f., 101 ff., 133 ff., 171 ff., 213 ff., 257 ff., 295 f., 334 ff., 350 ff., 410 ff.) weggelassen worden sind. Ursprünglich für die französische Leser- und Studentenwelt bestimmt, sind sie für das deutsche Publikum von geringerem Belang, da diesem die betreffende Literatur auch sonst zugänglich ist. Insofern jedoch sind diese Literaturangaben der französischen Originalausgabe von hoher Bedeutung, als sie beweisen, in welch großem Umfang D. Aug. Sabatier und — wir haben allen Grund hinzuzufügen — die protestantisch-theologische Gelehrtenwelt in Frankreich die ausländische, insbesondere deutsche philosophische, theologische und historische Literatur beherrscht. Nur an einer Stelle habe ich, wenn auch nicht die Literaturangaben selber, so doch die einleitenden Worte des Verfassers zur Literatur über das jüdische oder Messiaschristentum aufgenommen: S. 202 f. der deutschen Ausgabe. Ich sah mich dazu veranlaßt, weil jene wenigen Worte im Gegensatz zu der bei uns mannigfach mit Absicht gepflegten schiefen Auffassung oder Geringschätzung der Verdienste F. Ch. Baur's in Tübingen eine Würdigung der Leistungen des großen Kirchenhistorikers für die Aufhellung der Urgeschichte des Christentums enthalten, die von dem wachsenden Verständnis für die Tübinger Schule im Auslande ein sehr bemerkenswertes Zeugnis ablegt. Verbesserungen im Texte der französischen Ausgabe habe ich nach der mir vom Verf. gemachten Mitteilung p. XVI Zeile 9 von oben (du vieux sage statt des vieux sages) und p. 113 Z. 17 f. von oben (wo statt: qui, dans sa fuite clandestine, lui avait derobé ses theraphim zu lesen ist: pour retrouver les teraphim, que Rahel lui avait derobés) angebracht und demgemäß

Digitized by Google

auch die Ueberſetzung geſtaltet. Die Ueberſetzerarbeit war nicht leicht. Die eigentümliche Gedrungenheit und Lebendigkeit des Stils, der oft die Mittelglieder überſpringt, deren Einfügung für uns Deutſche unentbehrlich iſt, und den Sinn oft mehr ahnen läßt, als in völligem Umfang zum Ausdruck bringt, gibt zwar der Lektüre des Originals einen ungemeinen Reiz, der noch dadurch ganz weſentlich erhöht wird, daß der Verf. ſeine Anſchauungen mit den trefflichſten Bildern und Beiſpielen in ſchlagender Kürze zu illuſtrieren verſteht, erhöht aber die Schwierigkeit, den zutreffenden deutſchen Ausdruck zu finden, ungemein, trotzdem daß man kaum irgendwo über das, was der Verf. ſagen will, im Unklaren ſein kann. Ich werde zufrieden ſein, wenn wenigſtens mein redliches Streben einige Anerkennung findet. Ich hätte mir die aufgewendete Mühe auch nicht gegeben, wenn ich mir nicht bewußt geweſen wäre, daß der Verfaſſer des vorliegenden Buches der Welt etwas ganz Bedeutendes zu ſagen hat.

Der Beweis dafür liegt einmal in der Thatſache, daß das Buch in Frankreich einen Erfolg aufzuweiſen hat, der dort faſt beiſpiellos iſt. Unter dem dort herrſchenden Druck eines oberflächlichen Poſitivismus einerſeits und eines trägen Klerikalismus andererſeits ſchien man in Frankreich in den weiteſten Kreiſen den Sinn für das eigentümliche pſychologiſche Weſen der Religion und für die Eigenart der geſchichtlichen Entwicklung der Religion überhaupt und des Chriſtentums insbeſondere völlig verloren zu haben. Hier wurde nun dem Publikum ein Werk in die Hand gegeben, das die feinſte pſychologiſche Analyſe mit völliger Beherrſchung des geſchichtlichen Stoffes verbindet und gerade dieſen geſchichtlichen Stoff mit rückhaltloſer Anerkennung der ſicheren und unumſtößlichen Ergebniſſe moderner Forſchung und doch mit einer Freiheit des Geiſtes darbietet, die es thatſächlich beweiſt, daß die Anerkennung dieſer Ergebniſſe die Kraft und Feſtigkeit des evangeliſch-chriſtlichen Bewußtſeins nicht nur nicht zu ſprengen vermag, ſondern erſt vielmehr recht zu ſtärken und in die Sphäre wahrer Geiſtesfreiheit zu erheben im ſtande iſt. Dieſer Erfolg hat aber ſeinen Grund darin, daß das ganze Buch von Prof. Sabatier in des Wortes beſtem Sinne eine Konfeſſion, ein Bekenntnis iſt. Das tritt in dem Vorwort des Verfaſſers, in der Einleitung zu dem Werke und ſodann in den Schlußbetrachtungen zu den einzelnen Teilen bezw. Kapiteln mit ergreifender Klarheit hervor. Mit dieſer Kraft einer innerlich gefeſtigten chriſtlich-evangeliſchen Glaubensüberzeugung, die das Ergebnis einer überaus lebendigen, tiefen religiöſen Entwicklung iſt, verbindet ſich die bewundernswerte Energie einer durch unermüdliches langjähriges Arbeiten errungenen wiſſenſchaftlichen, theologiſchen, philoſophiſchen und hiſtoriſchen Ueberzeugung und Gewißheit. Nicht nur zeigt das Werk, wenn es auch auf den Gelehrtenprunk reicher Citate verzichtet, gründliche Kenntnis der philoſophiſchen und theologiſchen Literatur, ſondern es tritt auch der Standpunkt des Verf. mit aller Klarheit heraus. Hat er unter ſeinen Landsleuten hauptſächlich von dem berühmten Mathematiker und Philoſophen Blaiſe Pascal eine principielle Anregung empfangen, ſo bekennt er andererſeits auf dem Standpunkt unſeres Immanuel Kant zu ſtehen; und gerade in denjenigen Abſchnitten (beſonders 3. Teil 4. Kapitel), in denen er ſeine eigenen religionsphiloſophiſchen Grundgedanken entwickelt und ſeinen „kritiſchen Symbolismus“ zur Darſtellung bringt, finden wir, wie tief er nicht nur in Kant überhaupt, ſondern gerade in die religionsphiloſophiſchen Ideen Kant's eingedrungen iſt. Ich verweiſe zum Beweiſe hierfür z. B. auf Paulſen, Immanuel Kant (Frommanns' Klaſſiker der Philo-

Digitized by Google

sophie) S. 264, auf Kant's Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik (Hartenstein [2] IV, S. 105 ff.). Unter den an Kant sich anlehnenden Theologen hat Sabatier die nächste Verwandtschaft mit Lipsius, dem er auch selber viel verdanken will, und es tritt diese Verwandtschaft auch klar hervor, wenn wir an Stellen wie in Lipsius' Dogmatik [3] S. 200 Z. 15 ff. oder auch an die Ausführungen von Arno Neumann (Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius, Braunschweig 1896) S. 60, 66, 74 u. s. w. denken. Es kommt dieser Standpunkt aber auch mit dem überein, was Otto Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie [3] S. 448 von der Geltung analogischer und symbolischer Bestimmungen über das Wesen des Einen Unbedingten aussagt. Auch die Ergänzung, welche Sabatier dem Schleiermacher'schen Religionsbegriff S. 20 gibt, weist auf eine Verwandtschaft mit O. Pfleiderer und Lipsius hin. Wenn dann noch Sabatier S. 227 Anm. 1. seine Uebereinstimmung mit P. Lobstein über die Geltung des „Dogmas" bekennt, so sehen wir, wie weit und wie tief sich Sabatier mit der deutsch-evangelischen Religionsphilosophie und Theologie berührt. Was wir oben über die Würdigung, die Sabatier der Lebensarbeit eines F. Ch. Baur zu teil werden läßt, gesagt haben, könnten wir ebenso auch auf sein Verhältnis zu den geschichtlichen Forschungen auf dem Gebiet des Alten Testaments anwenden. Denn auch diese beherrscht und verwendet er in glänzender Freiheit, aber doch zugleich so, daß er mit aller Energie dem Vorwurf, durch welchen eine ärmliche Apologetik die Ergebnisse dieser Forschung diskreditieren will, daß sie nämlich naturalistischen Evolutionismus treibe und nur ein Erzeugnis dieser Richtung sei, mit einer überaus klaren Erklärung über seinen Evolutionsbegriff zu begegnen weiß S. X. 71., 120 f., 141 f.

Eine längere Auseinandersetzung über das Werk Sabatier's steht mir als dem Uebersetzer eigentlich nicht zu. Aber wo man das Buch auch anfaßt, läßt es einen nicht mehr los. Der Genuß der Lektüre ist ganz gewiß ebenso groß, wie der Gewinn. Ich kann nur sagen: „Komm selber und siehe". Aber lesen soll der Leser das Buch nicht bloß als eine gelehrte Arbeit, sondern als das Ergebnis und Erträgnis einer langen und ernsten Lebensarbeit.

Weinsberg. August Baur.

Ethik von Dr. A. Hoffmann, Pfarrer in Gruibingen (Württemberg). Freiburg i./B. und Leipzig 1897, Akademische Buchhandlung von J. C. B. Mohr. IV und 120 S. Preis 2 ℳ 50 ₰.

Der Verfasser gibt am Schlusse seines Büchleins folgende Zusammenfassung seiner Gedanken: „Ethik ist die Vernunftwissenschaft von der Wirklichkeit als einem dem Einzel-, Gemein- und Gesamtwillen vom Weltwillen gegebenen Mittel zu einem höchsten Zweck, welcher im erziehlichen Verkehr des Weltwillens mit Einzel-, Gemein- und Gesamtwillen besteht. — Methode dieser Wissenschaft war die transscendentale Deduktion, d. h. der Nachweis, daß die Kette der Funktionen" [des Geisteslebens] „und Gemeinschaften (also nicht jede für sich) nur aus einem Willen als Träger und aus einem höchsten Zweck als Motiv verständlich ist. — Nirgends haben wir uns dabei vermessen, den inhaltlichen Reichtum der Wirklichkeit aus einer ethischen Formel abzuleiten; aber daß der Sinn derselben im Schema: Wille —

Digitized by Google

Objekt — Wille zusammengefaßt werden müsse: das ist, wie unser erstes, so unser letztes Wort".

Diese abstrakten Sätze gewinnen auch durch die vorausgehende Entwicklung nicht genug Leben und Farbe. Daß der Verfasser ein scharfsinniger, geistvoller, origineller Denker, vielleicht auch Grübler, ist, merkt man aus vielen Stellen seiner Schrift, an einzelnen auch, daß er (wie in seiner Broschüre „Ueber Erziehung zur Religion", Leipzig bei Grunow) viel anschaulicher, konkreter zu schreiben vermag, als es hier geschieht. Ein völliges Verständnis seiner Arbeit wird aber nur einer kleinen Zahl von Auserlesenen möglich sein, zu denen Referent sich nicht rechnet. Es wird ungemein viel vorausgesetzt, viel definiert und wenig durch faßliche Beispiele erläutert, von Kunstausdrücken Gebrauch gemacht, die auch dem wissenschaftlich Gebildeten nicht immer geläufig sind (so mehrfach von dem Ausdruck „Asymptote"). Gerade ein Schriftsteller, in dessen Kopfe die sittliche Welt „anders als sonst in Menschenköpfen sich malt", müßte doch auf eine möglichst einfache und verständliche Darstellung bedacht sein, die dann freilich auf 120 Seiten sich nicht erledigen lassen würde. So aber vermißt der Leser vielen Stoff, den er in einer Ethik erwartet, und findet manches, was er vielleicht eher in einer Bearbeitung der Erkenntnistheorie oder der Religionsphilosophie suchen würde. Was ich mit einer Ethik anfangen soll, nach der „jeglicher Inhalt vom Sittengesetz ausgeschlossen ist" (S. 105), welche die Spitze der praktischen Vernunft in dem Satze findet: wolle wollen (S. 62), ist meinem realistischer veranlagten Geiste unklar, und völlig paradox erscheint mir die Behauptung: „So wenig je jemand etwas nach logischen Gesetzen erkannt hat, so wenig hat je jemand nach sittlichen Grundsätzen gehandelt" (ebenda). Dies hätte Kant, an den besonders der erste der vorher angeführten Sätze erinnert, nie geschrieben.

Leipzig. P. Mehlhorn.

Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Von Franz Hermann Reinhold v. Frank. Herausgegeben von Pastor P. Schaarschmidt. 3. revid. Aufl. mit einem Beitrage von Reinhold Seeberg über Frank's Theologie. Mit dem Bilde des Verf. Erlangen u. Leipzig 1898, A. Deichert's Verlag; VIII u. 369 S.

Zur Einführung in die Geschichte der deutschen protestantischen Theologie unseres Jahrhunderts dienen außer den Schlußabschnitten von J. A. Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie vornehmlich das seit 1856 wiederholt aufgelegte Buch von Karl Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie", O. Pfleiderer's „Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant (und in Großbritannien seit 1825)" und Fr. Nippold's Geschichte der deutschen Theologie in seinem Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. Geschichte und Kritik der systematischen Theologie des 19. Jahrhunderts behandelten bisher, freilich unvollständig, Gaß im 4. Bande seiner „Geschichte der protestantischen Dogmatik" und Landerer in der aus seinem Nachlaß herausgegebenen „Neuesten Dogmengeschichte". Seit 1894 haben wir nun auch eine Geschichte der neueren und neuesten Theologie aus dem Nachlaß Frank's, des führenden Systematikers nicht bloß der Erlanger, sondern der deutschen lutherisch-konfessionellen Theologie

Digitized by Google

überhaupt. Der jüngst erschienenen 3. Aufl. dieses Buches hat R. Seeberg eine Skizze der Theologie Frank's beigegeben. Drei Auflagen in vier Jahren — das beweist ein ungewöhnlich lebhaftes Interesse selbst für ein Kollegienheft dieses nächst Hofmann hervorragendsten Vertreters der Erlanger Theologie.

Der Titel des Buches ist nach der Versicherung des Herausgebers vom Verf. selbst festgestellt. Dennoch wird man bezweifeln dürfen, ob Frank der Oeffentlichkeit eine Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, übergeben hätte, in der z. B. Bender, Bretschneider, Delitzsch, Dreyer, Geß, W. Grimm, Kliefoth, J. Köstlin, H. Lang, Liebner, Luthardt, Münchmeyer, v. Oettingen, L. J. Rückert, Schenkel, Schöberlein, Sulze, Vatke, Vilmar, Weiße nicht gewürdigt, die allermeisten davon gar nicht einmal erwähnt werden. Des Neuendettelsauer Kirchenfürsten Löhe, dessen Vorzug freilich nicht dogmatische Klarheit gewesen sei, gedenkt Frank mit höchsten Ehren, ebenso eines J. H. Wichern und Th. Fliedner, L. Harms und Ch. Blumhardt. Verschiedene hervorragende Systematiker aber behandelt sein Vorlesungsheft mit geringer Sorgfalt oder Gerechtigkeit. Bei Daub z. B. bleiben die in vorzüglichem Latein geschriebenen Theologumena und die sie erläuternde deutsche „Einleitung in die Dogmatik" völlig unberücksichtigt, während der spätere „Judas Ischarioth" Daub's und sein abschreckendes Buch „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel" im Vordergrund erscheinen. Ueber De Wette, Hase, Rothe, Dorner, Martensen, Beck, wie über Strauß und Feuerbach orientiert weitaus gründlicher das Werk Otto Pfleiderer's, das auch von der Frank'schen Theologie treuen Bericht gibt (Die Entwicklung der prot. Theol. S. 183—187), während Frank zur Kennzeichnung der Theologie Pfleiderer's eine Stelle aus seiner Religionsphilosophie von 1878 abschreibt und ein paar Stellen aus O. Pfleiderer's dogmatischem Grundriß, die in den neuen Auflagen nicht mehr zu finden sind. — Unverständlich ist uns, wie Frank behaupten konnte, von der Tübinger Schule sei „außer Hilgenfeld kaum noch ein Vertreter vorhanden". Pflicht des Herausgebers wäre es gewesen, da wo der Verf. über die zu erwartende Dogmatik J. Kaftan's im voraus abspricht, wenigstens das Erscheinen des Buches 1897 anzumerken. Die bei dieser Gelegenheit mit der „dogmatischen Sterilität" in Parallele gesetzte angebliche Sterilität der Ritschl'schen Schule in Kirchendienst und christlicher Liebesthätigkeit ist eine häßliche Ungerechtigkeit Frank's.

Erfreulicherweise fehlt es seinem nachgelassenen Buche nicht an Abschnitten, wo er sich bemüht hat, gerecht und gründlich zu sein. Am sorgfältigsten ist die Theologie Schleiermacher's behandelt (S. 54—131), für deren Erkenntnis er gelegentlich von Schleiermacher's Glaubenslehre an die „viel offenere und rückhaltlosere Aussprache" in seinen Predigten appelliert. Unmißverständlicher hat sich darüber der Gnadenfelder Theologe P. Kölbing in der Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1893 so geäußert: „Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Schleiermacher erweisen sich seine Predigten als eine überaus wertvolle Ergänzung seiner Glaubenslehre. Erst in beiden zusammen hat man den Theologen Schleiermacher ganz, der nun einmal mit dem Philosophen Schleiermacher sich theoretisch nie vollständig decken wird".

Viel eingehender und vorurteilsfreier als die beiden reichsdeutschen Systematiker Lipsius und O. Pfleiderer würdigt Frank ihre schweizerischen Freunde

Digitized by Google

Alexander Schweizer und Biedermann, den ersten als den treuesten und bedeutendsten Vertreter der Schleiermacher'schen Theologie, der ihre Elemente in selbständiger Weise, aber freilich in mehr negativer Richtung fortgebildet habe (S. 133). „In Schweizer's Glaubenslehre vereinigt sich die gründliche Kenntnis der älteren und neueren Dogmatik, insbesondere der reformierten, mit systematischer Virtuosität und der Gabe lichtvoller Darstellung, so daß in solchem Betracht diese Glaubenslehre zu den lesenswertesten der neueren Zeit gehört" (S. 152). — A. E. Biedermann wird zutreffend „ein Feind aller Halbheit, aller unwahren Vermittelung, alles schillernden Wesens" genannt und seine Dogmatik, die diesen Grundcharakterzug ihres Verfassers leuchtend an sich trägt, wird als wissenschaftliche Leistung gebührend anerkannt. Erfreulich ist auch, daß Frank, obgleich er Biedermann's Theologie als pantheistisch für unverträglich mit dem christlichen Glauben erklärt, doch über seine persönliche christliche Stellung nicht absprechen will — wohl eine gute Frucht des Briefwechsels, den Biedermann wenige Monate vor seinem Tode mit seinem Erlanger Recensenten begonnen hatte und aus dem Frank S. 188 und 189 bedeutsame Aeußerungen des allzu früh dahingeschiedenen großen Züricher Theologen mitteilt.

Nun ist auch Frank abgerufen. Sonst würden wir Herrn Pfarrer Wimmer, dem Verf. der frommen, freien Bekenntnisse eines Theologen „Im Kampf um die Weltanschauung", dringend raten, doch auch wie Biedermann brieflich Verständigung mit Frank zu suchen. Denn dieser behandelt seinen altenburgischen Landsmann, der seit langem schon der badischen Kirche im Segen dient, ganz abscheulich. Die geschickte und ansprechende Form und auch den sittlichen Ernst des früher anonymen Büchleins erkennt Frank zwar an, dann aber fallen die gröbsten Vorwürfe, wie „imbecill", „grandiose Gedankenlosigkeit", „Leichtfertigkeit", „Vergeben des Christentums an den Mindestbietenden". Der Eindruck hochfahrender Ungerechtigkeit dieser bitteren Verurteilung wird doch nicht gemildert durch den Hinweis Frank's auf „die Aufgabe der kirchlichen Theologie, sich die Wahrheitselemente der negativen Theologie anzueignen und ihr dadurch die Kraft der Verführung zu entziehen". Aber immerhin ist anzuerkennen, daß Frank den ihm nahestehenden „kirchlichen" Theologen gelegentlich sehr deutlich und derb die Wahrheit sagt. Wir führen nur eine charakteristische Stelle an: „Mit den Beweisen für die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung wird eben nichts ausgerichtet, mögen sie nun in der Art des alten Supranaturalismus oder in der von Kahnis und Luthardt (!) oder in der von Kaftan versucht werden" (S. 347).

Die Schlußausführungen von Prof. D. R. Seeberg über die Theologie Frank's in ihren Grundzügen, die allzu bescheiden nur als „anspruchslose Bemerkungen" auftreten, ehren den Dahingeschiedenen und den pietätvollen Sinn des treuen, aber nicht blind ergebenen Schülers, der zu unserer Freude auch auf seines Lehrers schönstes Buch, das noch immer wenig verbreitete „System der christlichen Sittlichkeit", mit warmen Worten hinweist. J. W.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Der Apostel Petrus im Neuen Testament.

Von

Stadtpfarrer H. Rapp in Karlsruhe.

Um die Kuppel der Peterskirche in Rom zieht sich in großen goldenen Buchstaben die Umschrift: Et tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et tibi dabo claves regni coelorum. Es ist eine Stätte von weltgeschichtlicher Bedeutung, die diese Inschrift trägt, und es ist ein Anspruch von weltbewegender Kraft und Macht, der in diesen Worten, an dieser Stätte sich ausdrückt. Und erteilt auch heute der angebliche Nachfolger des Apostelfürsten vom Balkon der Grabeskirche des heil. Petrus nicht mehr urbi et orbi den Segen, weil die urbs nicht mehr die seine ist, so bildet diese Kirche doch noch den Mittelpunkt einer Welt, die voll gläubiger Verehrung aufschaut zum Stuhle Petri und auf diesem Stuhl sitzen sieht den Stellvertreter Gottes auf Erden. Allein birgt die Peterskirche in Rom wirklich die Gebeine des Apostels und, was mehr heißt, birgt sie auch seinen Geist? Und nennt sich der römische Bischof mit Recht des Petrus Nachfolger und bezieht auf sich mit Recht die jenem gewordene Verheißung? Und war Petrus der erste Bischof von Rom, ja war er überhaupt in Rom, und heißt er mit Recht der Fürst der Apostel? Hat er wirklich jene Verheißung aus des Herrn Mund empfangen, und welcher Sinn, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ja wie lautet das Urteil der Geschichte über seinen Charakter, sein Verhältnis zu Jesus, seine Stellung in der Urgemeinde, seine Bedeutung für die Folgezeit? Wer war der geschichtliche Petrus?

Das alles sind Fragen, wichtig, bedeutungsvoll für den, der den Aufbau der römischen Geschichtskonstruktion für verfehlt und die Begründung der römischen Machtansprüche für eine Geschichtsfälschung ansieht. So aber lautet das Urteil des Protestantismus, das er begründen muß. Er kann es nur begründen durch eine zusammenhängende wissenschaftliche Schilderung der Person, des Wirkens und der Bedeutung des Petrus, durch ein „Leben Petri".

Ein solches fehlt uns bis jetzt. Denn was Nieck in seinem „Simon Petrus, der Fischer aus Galiläa und Apostel Jesu Christi. Ein Lebensbild fürs Leben. 1897" bietet, ist ein Werk für die Jugend, ohne jede Kritik, rein nur pädagogischen Zwecken dienend. Daß es uns fehlt, ist begreiflich. Denn dem Protestantismus stellte sich naturnotwendig die Gestalt desjenigen Apostels in den Vordergrund, über dessen Grab Rom zwar ebenfalls eine Kirche erbaut hat, die der Wanderer aber mühsam suchen muß, während St. Peters Dom weit hinausglänzt in die Lande, jene verdunkelnd und verbergend, wie römischer Geist auch des Paulus Geist verdunkelt und durch die Jahrhunderte im Verborgenen gehalten hat. Darum hat

Digitized by Google

denn die protestantische Wissenschaft über der Aufgabe, ein Lebensbild des Paulus, ein Verständnis seiner wunderbaren Persönlichkeit zu schaffen, die andere zurückgestellt, dasselbe hinsichtlich des Petrus zu thun. Sie glaubte genug gethan zu haben mit dem Nachweis, daß der ganze römische Aufenthalt des Petrus eine im antipaulinischen Interesse entstandene Fälschung sei, und daß sie mit der Aufdeckung dieser Fälschung auch allen aus diesem Aufenthalt gezogenen Folgerungen ein für allemal den Boden entzogen habe.

Allein die zurückgestellte Aufgabe fordert heute mehr als je ihre Lösung, vor allem deswegen, weil nur das Gesamtbild der Persönlichkeit und des Wirkens des Petrus den schlagenden Beweis für die Nichtigkeit der römischen Ansprüche liefern kann; aber auch schon deswegen, weil gerade in unsern Tagen von hervorragender protestantischer Seite das Recht der bisherigen Position, der Bestreitung des römischen Aufenthaltes des Petrus, in Frage gezogen worden ist, weil Harnack in seiner „Chronologie" aussprechen kann: „Daß die Bestreitung dieses Aufenthaltes ein Irrtum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, am Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für wertlos".

Es ist nun gewiß unbestreitbar, daß diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange nur unter Berücksichtigung der gesamten altchristlichen Literatur gelöst werden kann, ohne deren Kenntnis eine gerechte Beurteilung der kirchlichen Tradition ja gar nicht möglich ist. Gerade der Person des Petrus aber hat sich diese Tradition in hervorragendem Maße bemächtigt, und es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß bei noch tieferem Eindringen in die Geschichte der ältesten Kirche noch manche Züge derselben sich als geschichtlich wahr erweisen werden, die man bisher glaubte verwerfen zu sollen. Ob freilich die durch Harnack eingeleitete „rückläufige" Strömung der Kritik das Recht des Satzes erweisen wird: „In allem Wesentlichen hat die Tradition der Kirche recht", bleibt doch noch sehr abzuwarten, und ich möchte dahinter noch ein recht kräftiges Fragezeichen setzen, dabei zugleich mein Urteil dahin aussprechend, daß ich in dieser „Rückläufigkeit der Kritik", falls sie sich als berechtigt ausweisen sollte, für die moderne geschichtliche Erfassung der Ursprünge unserer Religion keine Gefahr und für ihre sog. positive, supranaturale Auffassung keinen Gewinn erblicken kann.

Wenn wir im folgenden nur vom Apostel Petrus im Neuen Testament handeln, so liegt das Recht dieser Beschränkung darin, daß einmal die Untersuchungen auf außerkanonischem Gebiet noch zu wenig zu abschließenden Resultaten gelangt sind, und daß andererseits das aus dem Neuen Testament zu gewinnende Resultat schon hinreicht, um daraus eine klare Anschauung über Wesen, Wirken und Bedeutung des Petrus zu gewinnen.

Welches ist nun dieses Resultat? Der Name unseres Apostels findet sich in 9 neutestamentlichen Schriften: den 4 Evangelien, der Apostelgeschichte, dem I. Kor.-, Gal.-, I. u. II. Petrusbrief. Diese Schriften scheinen darum zunächst die gegebenen

Digitized by Google

Quellen für ein „Leben Petri" zu sein. Zum mindesten gilt es, sich mit ihnen allen hinsichtlich dessen auseinanderzusetzen, was sie über Petrus berichten. Diese Auseinandersetzung aber, geübt im Zusammenhang mit der Kritik des Neuen Testamentes überhaupt, führt dazu, als eigentliche Quellen, aus denen der geschichtliche Petrus erkannt werden kann, nur das Marcusevangelium, den Gal.- und I. Kor.-Brief anzusehen, den Rest der genannten Schriften aber mehr als Quellen für die Erkenntnis des Verlaufs der geschichtlichen Wertung des Petrus im Bewußtsein der sich entwickelnden Kirche zu beurteilen, wennschon nicht geleugnet werden soll und kann, daß auch in ihnen noch manche geschichtliche Erinnerung an Petrus sich finden mag.

Dieses Urteil bedarf der Begründung, die zunächst das vorläufige Recht der geübten Beschränkung auf das zweite Evangelium und die Briefe des Paulus nachzuweisen, sodann das aus ihnen zu entnehmende Lebensbild des Petrus aufzuzeigen und schließlich die Beurteilung dessen zu geben hat, was die übrigen Schriften an Mitteilungen über Petrus ergänzend oder widersprechend hinzufügen, um durch diese Beurteilung jenes vorläufige Urteil zu einem definitiven zu gestalten. Daß wir uns mit den Angaben des Paulus im I. Kor.- und Gal.-Briefe auf dem gesichertsten historischen Boden befinden, bedarf für den keines Beweises, der dem Urteil Harnack's zustimmt, daß die kritischen Thesen der neusten holländischen Schule einstweilen in handgreiflichen Widersprüchen stecken und erst dann berücksichtigt werden können, wenn ihre Vertreter die ihnen obliegende Aufgabe, alles neu durchzuarbeiten, konsequent durchgeführt haben werden. Daß der I. Kor.- und der Gal.-Brief echt sind, ist zur Zeit wenigstens noch für die große Mehrheit der Forscher eine feststehende Thatsache, auf die sich zu stützen deshalb auch unsere Untersuchung ein gutes Recht hat. Weniger sicher scheint dieses Recht hinsichtlich des Marcusevangeliums zu sein, das doch, jedenfalls erst nach 70 verfaßt, den erzählten Ereignissen ferner steht, und das, wenn Holsten's Theorie, daß sein Verfasser ein im paulinischen Interesse arbeitender reflektierender Nacharbeiter des Matthäus gewesen sei, im Recht sein sollte, als eigentliche Geschichtsquelle für uns gar nicht in Betracht kommen könnte. Allein obwohl Schüler Holsten's und gewiß einer seiner dankbarsten, begeistertsten und ihm persönlich nächststehenden, habe ich mich doch nicht entschließen können, seiner Lösung des synoptischen Problems zuzustimmen, sondern muß mich dem Urteil Holtzmann's in seiner Neutestamentl. Theologie anschließen: „Die Annahme einer paulinischen Tendenz des Marcus verfügt über ein diskutierbares Beweismaterial wenigstens dann, wenn man die Unbefangenheit und relative Geschichtlichkeit der Erzählung an sich zwar anerkennt, aber die paulinische Begriffswelt als das Medium ansieht, durch welches gewisse, die Wirklichkeit übersteigende, aus dogmatischen oder ästhetischen Motiven zu begreifende Elemente hindurchgegangen sind. Eine solche Kenntnis der Finessen des Paulinismus aber, wie sie Holsten bei seiner Erklärung des 2. Evangeliums durchweg dem Marcus zutraut, besaß kein Mann des apostolischen oder nachapostolischen Zeitalters." Und ebenso stimme ich dem Satze aus Holtzmann's „Einleitung" zu: „Der Anhauch paulinischen

Digitized by Google

Geistes verschwindet nämlich fast neben viel stärkeren Anzeichen, daß Mitteilungen des Petrus den Untergrund der Erzählung, wenigstens auf gewissen Höhepunkten derselben bilden." — Obwohl deshalb für mich die Annahme, ein Pauliner sei der Verfasser dieses Evangeliums, durchaus nichts Anstößiges hat, so bleibt doch auch für mich das Marcusevangelium das erste von den dreien; dasjenige, das uns das Bild Jesu und den Verlauf seiner Geschichte, wie sie sich dem Bewußtsein der Urgemeinde darstellte, am reinsten und ursprünglichsten überliefert, und welches darum auch als Unterlage für einen Aufriß des Lebens des Petrus in erster Linie in Betracht gezogen werden darf.

In ihm erscheint nun Petrus zunächst unter dem Namen Simon, den er mit vielen teilte, im N. T. allein 8. Die Form Simon ist nicht etwa die spätere Volksaussprache des hebräischen Schimeon, das sich Act. 15, 14 und II. Petr. 1, 1 findet, sondern die Abkürzung des griechischen Simonides, also auf Rechnung der griechisch schreibenden neutestamentlichen Schriftsteller zu setzen. Sein Bruder ist Andreas. Mit ihm und seiner eigenen Schwiegermutter bewohnt er ein einstöckiges Haus in Kapernaum, das ihm und seinem Bruder, vielleicht auch seiner Schwiegermutter gehört. Sein Vater ist Jonas. Zusammen mit seinem Bruder liegt er dem Fischerhandwerk ob. In der Ausübung ihres Handwerks begriffen vernehmen sie den Ruf Jesu, der, aus dem Süden des Landes nach Galiläa heimkehrend, am Westufer des Sees entlang zieht: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen!" Ein wunderbarer Ruf und eine wunderbare Wirkung dieses Rufes! Nichts deutet darauf hin, daß die Brüder Jesus kannten oder doch wenigstens von ihm gehört hatten; nichts läßt schließen, daß Jesus von ihnen, ihrem Charakter etwas wußte; und doch diese vertrauensvolle Berufung seitens dessen, dem „das Sinnliche sofort ins Geistige, das Menschliche ins Göttliche sich wandelt" (Keim), doch diese augenblickliche Entschlossenheit, dieses Erfaßtwerden von der Gewalt der Persönlichkeit Jesu seitens derer, die die ganze Tiefe des sie treffenden Wortes wohl kaum ahnten. — Und sollte, auch wenn der Text hiervon nichts andeutet, die Vermutung nicht wenigstens erlaubt sein, es habe der Feuergeist des älteren Simon den jüngeren Andreas mit sich gerissen?

Die gemeinsame Wanderung geht sodann nach Kapernaum. Jesus eilt in Simons Haus, heilt seine am Sumpffieber darniederliegende Schwiegermutter und übernachtet bei ihm, flieht aber des Morgens in die Einsamkeit, um der wunderverlangenden Menge zu entgehen. Simon καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ eilen straks ihm nach, ihn zurückzuholen, und geht Jesus auch zunächst noch in die umliegenden Städte, so kehrt er doch bald wieder nach Kapernaum zurück und macht Simons Haus zum Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit. Immer vertrauter gestaltet sich das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, sein freierer Geist geht auch auf sie über, sie fasten nicht mehr, sie raufen am Sabbat Aehren aus, sie sitzen mit Zöllnern und Sündern zu Tisch, und insbesondere sind es drei, die seinem Herzen nahe stehen: Simon und

Digitized by Google

die Zebedäussöhne, und unter ihnen wieder ganz besonders, wie es scheint, Simon. Denn als er nun aus der sich stets mehrenden Zahl seiner Anhänger, die man sich aber als einen fluktuierenden Massenanhang zu denken hat, einen engeren Kreis von solchen bildet, die stets um ihn sein und allmählich seine Gehilfen, die Fortsetzer seines Werkes werden sollten, da ruft er zuerst die drei Genannten zu sich, an ihrer Spitze den Simon, und gibt ihm den ehrenvollen Beinamen „Petrus, der Fels". Da muß er ihn also wohl in der Zeit ihres bisherigen Zusammenseins als einen Mann kennen gelernt haben, auf den er sich glaubte verlassen zu können, an dem er in entscheidenden Augenblicken eine feste Stütze zu haben meinte, bei dem er wohl am ehesten Verständnis für sein Wollen und Streben zu finden hoffte, und in dessen Seele er die Glut einer heiligen Begeisterung für sich und seine Sache lodern sah.

Darin hat sich Jesus denn auch für die Folgezeit wenigstens nicht ganz getäuscht. Denn wenn auch Petrus keineswegs eine Ausnahme macht unter den Jüngern, die so oft den Meister nicht verstehen, denen er seine Gleichnisse auch noch erst auseinandersetzen und erklären muß, denen sein harter Vorwurf gilt: „Vernehmet ihr noch nichts und seid noch nicht verständig? Habt ihr noch ein erstarrt Herz in euch?" — wenn auch gewiß den Petrus wie die andern im Sturm die bange Furcht beschleicht, und er das ruhige Gottvertrauen des Meisters vermissen läßt, so ist er doch auch wieder mit den anderen Jüngern, und jedenfalls ihnen allen voran, hingezogen auf das Gebot des Herrn als ein Apostel, predigend und zur Buße rufend, und heimgekehrt mit der Kunde, daß seine Arbeit nicht umsonst gewesen. Und so ist er es insbesondere, der auf des Meisters Frage: „Ihr aber, wer saget ihr, daß ich sei?" vor allen andern das erwartete lösende Wort spricht: „Du bist Christus!" Das war die große Stunde im Leben des Petrus, diese Antwort bleibt sein Ruhm und seine Ehre. In ihr spiegelt sich, um mit Keim zu reden, die geistige Eigentümlichkeit des Petrus wider, seine eminente Empfänglichkeit für höhere Eindrücke, denen er sein ganzes Fühlen und Wollen zur Verfügung stellte, dazu eine unverkennbare glänzende, voraneilende Selbstthätigkeit in leichtem, raschem, glücklichem Gesamtblick, in divinatorischem, wahrem Verständnis. Und dieses lebhafte Temperament, das in Wort und That ihn stets den andern Jüngern voraneilen läßt, allerdings nicht immer gezügelt durch verständige Ueberlegung, tritt uns nun auch noch sonst des öftern entgegen: Als des Heilands Urteil, ein Kamel werde leichter durch ein Nadelöhr gehen, denn daß ein Reicher ins Himmelreich komme, die Jünger mit Entsetzen erfüllt, da ist es wiederum Petrus, der zum Meister die halb vorwurfs- halb erwartungsvollen Worte spricht: „Siehe, wir haben doch alles verlassen und sind dir nachgefolgt!" Als Jesus in symbolischer Weise den Feigenbaum verflucht, und dieser sich wirklich des anderen Tages verdorrt zeigt, ist es Petrus, der ihn darauf aufmerksam macht, im stillen eine Deutung der seltsamen That erwartend und begehrend. Als Jesus hinauszieht an den Oelberg, seinem sich erfüllenden Geschick entgegen, und im Geiste schauend, wie auch seine Vertrautesten

Digitized by Google

würden an ihm irre werden, es ihnen vorausſagt, da leuchtet des Petrus Auge, und ſtürmiſch kommt das Gelöbnis von ſeinen Lippen: „Und wenn ſich auch alle an dir ärgerten, ſo wollte ich mich doch nicht ärgern!“ und trotz der eindringlichſten Mahnung des Meiſters ſteigert ſich dieſes Gelöbnis: „Ja wenn ich mit dir ſterben müßte, ſo will ich dich doch nicht verleugnen.“ Und zunächſt iſt es wiederum Petrus, der ſein Gelöbnis wenigſtens inſofern hält, als er, von den Jüngern der Einzige, dem gefangenen Herrn folgt in des Hohenprieſters Palaſt, dort ſeines weiteren Schickſals zu warten. — Auch die dichtende Phantaſie der Urgemeinde, die ihr Chriſtusbild in die Zeit Jeſu ſelbſt zurückverſetzte und die von ihr vollzogene Verklärung des Erlöſers zum geſchichtlichen Vorgange ſtempelte, hat uns einen liebenswürdigen Zug jenes temperamentvollen Petrus, wohl in treuer Erinnerung an ihn, bewahrt. Als Jeſus verklärt wird, und Elias und Moſes, die Repräſentanten der Prophetie und des Geſetzes, erſcheinen, ihn, den Vollender von beiden, in die Mitte nehmend, da ruft Petrus voller Freude: „Meiſter, es iſt gut, daß wir — er mit Jakobus und Johannes — hier ſind, laſſet uns drei Hütten machen!“ — die drei Irdiſchen den drei Himmliſchen.

Allein dem Bilde des Apoſtels, das uns ihn bis jetzt ſo ſympathiſch, ſo anerkennens- ja rühmenswert zeigt, fehlen die dunklen Schatten nicht. Da klingt uns vor allem jenes furchtbare Wort des Herrn ins Ohr: „Gehe hinter mich, Satan, denn du meineſt nicht was göttlich, ſondern was menſchlich iſt!“ Daß der, den er ſoeben für den Meſſias erklärt, viel leiden und verworfen und getötet werden ſollte, das kann ein Petrus nicht begreifen, und von ſolchem Wege ſeinen Meiſter abzuhalten, dünkt ihm heilige Pflicht. Da hören wir weiter die klagende Stimme des Herrn: „Simon, ſchläfſt du? Vermochteſt du nicht eine Stunde mit mir zu wachen?“ Da ſteht er wieder vor uns, der Simon, nicht mehr der Petrus, wie ihn ſonſt der Herr ſtets nennt ſeit jener Namensgabe, der Simon, der ſchlafen kann, ſorglos, ahnungslos, daß neben ihm der entſcheidungsvollſte Kampf der Weltgeſchichte gekämpft wird. Da hören wir endlich jene dreimalige Verleugnung ſeines Herrn aus ſeinem Munde und ſchauen die Stunde ſeiner tiefſten Erniedrigung, die die Schrift ſo wunderbar ſchildert: „und er ging hinaus und weinte bitterlich“.

Das alſo iſt der Petrus, wie ihn das Marcusevangelium ſchildert, treu und wahr, um nochmals mit Keim zu reden: „Der Echteſte aller Galiläer in der Nähe Jeſu, beſtimmt dazu, ein Liebling Jeſu zu werden, deſſen Bild er als reinſter Spiegel widerſtrahlte, deſſen Geiſtesfunken in ihm ſprühten, deſſen Heroenſchritt in ihm den begeiſtertſten Begleiter, deſſen Gemüt in ihm die wohnlichſte Ruheſtätte fand, und dennoch gerade in den entſcheidendſten Augenblicken keine feſte Stütze, ſondern ein zerbrechliches Rohr, welches Jeſus zu Fall brachte, wenn er nicht auf ſich ſelber ſtand.“

Dieſe Charakterſchilderung unſeres Apoſtels behält nun ihr Recht auch für die Folgezeit. Denn ſoweit dieſe Folgezeit aus den Angaben des Paulus klar

Digitized by Google

zu erkennen ist, ist in ihr Petrus einerseits wiederum der schnelle, mutige, thatkräftige Führer der Gemeinde, andererseits der dem zielbewußten, konsequenten Paulus gegenüber schwankende, fremdem Einfluß leicht unterliegende und nachgebende, kurz der schwächliche Charakter. Von den Vorgängen nach dem Tode Jesu ist einer der historisch gesichertsten der, daß die Jünger zunächst nach Galiläa zurückkehrten. Dorthin muß deshalb auch das Ereignis verlegt werden, das für die Wiedererstarkung des gesunkenen Mutes der Jünger, für ihre erneute Sammlung und ihren Entschluß, nach Jerusalem zurückzukehren, ausschlaggebend geworden ist: die dem Petrus zu teil gewordene Erscheinung des Herrn, wie sie uns I. Kor. 15, 4 ff. bezeugt. Ich habe hier nicht das ganze Material und den vollständigen Gang der Kritik der Auferstehungsberichte vorzuführen. Im wesentlichen scheint mir Weizsäcker in seiner „Geschichte des apostolischen Zeitalters" das Richtige getroffen zu haben. Darnach wäre zu sagen: Nach jener Korintherstelle, in der Paulus nur berichtet, was er selbst von der Urgemeinde als Mitteilung empfangen hat, war die dem Petrus zu teil gewordene Erscheinung überhaupt die erste; von früheren Erscheinungen hat man in der Urgemeinde nichts gewußt, und was sonst von solchen berichtet wird, ist in das Gebiet späterer Sagenbildung zu verweisen. Diese Erscheinung aber, zu denken analog der dem Paulus gewordenen, als ein inneres geistiges Schauen des erhöhten Christus ἐν σώματι πνευματικῷ, für den Schauenden selbstverständlich ein Vorgang von völliger Realität, ohne eigene subjektive Zuthat, ist für Petrus der Entstehungsgrund geworden für seinen Glauben: der Herr lebt, er ist auferstanden, und zwar κατὰ τὰς γραφάς am dritten Tage. Ist er aber auferstanden, dann ist er also wirklich der, der in der Herrlichkeit seines Vaters wiederkommen wird, wie er verheißen hat. Und ist er ihm erschienen, hat er sich ihm als den Lebendigen gezeigt, so hat er ihm damit auch den Weg seines Handelns gewiesen, hat ihm seine Aufgabe gezeigt: die Gemeinde zu sammeln, die in das aufzurichtende Reich des Herrn eingehen soll. Diese Aufgabe aber weist ihn nach Jerusalem, denn dorthin war Jesus schon selbst gezogen, um im Herzen der Theokratie die Entscheidung herbeizuführen. Und darum zieht denn Petrus nach Jerusalem, der Stifter der Gemeinde des Herrn, ihr Führer und ihr Haupt, wenigstens für die nächstfolgenden zwei Jahrzehnte.

Daß er das war, nicht im amtlichen, wohl aber im moralischen Sinn, bezeugen die Angaben des Paulus im Galaterbriefe, nur daß neben ihm bald auch noch Jakobus, der Bruder des Herrn, und der Zebedaide Johannes genannt werden. Als Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung zum erstenmal nach Jerusalem kommt, um die für ihn doch so nötige Fühlung mit der Urgemeinde zu suchen, wendet er sich an niemand, denn an Petrus, bei dem er 14 Tage bleibt, doch wohl nur, weil er in ihm gewissermaßen den Repräsentanten der Gemeinde sieht und von ihm den besten Aufschluß über den Christus κατὰ σάρκα zu finden hofft. Von den übrigen Aposteln sieht er nur noch den Jakobus, den Bruder des Herrn, der wohl um seiner Verwandtschaft mit Jesus willen zu der hervorragenden Stellung

Digitized by Google

gekommen war, die er bald in der Urgemeinde einnahm. Als Paulus dann nach weiteren 14 Jahren sich genötigt sieht in Begleitung des Barnabas und Titus wieder nach Jerusalem zu ziehen, um die Anerkennung seiner gesetzes- und beschneidungsfreien Heidenmission von der Urgemeinde im Interesse des Baues einer großen einheitlichen Gemeinde Christi zu erlangen und zugleich die Angriffe der *παρεισάκτοι ψευδαδέλφοι* zurückzuweisen, da verhandelt er zunächst mit der gesamten Gemeinde in öffentlicher Versammlung, dann auch noch *κατ' ἰδίαν* mit den *οἱ δοκοῦντες* oder, wie er sie auch einmal nennt: *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* oder *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*. Das Ergebnis dieser Verhandlungen, in denen es sich um die seitens gewisser judaistischer Elemente gestellte Forderung der Beschneidung der Heidenchristen überhaupt oder doch wenigstens des mit Paulus erschienenen Titus, sowie um den Abschluß eines Vertrages zwischen Paulus und den Urapostеln über die Abgrenzung der beiderseitigen Missionsgebiete nach dem Grundsatz: schiedlich, friedlich! handelte, war, daß jene Forderungen, von Paulus aufs entschiedenste zurückgewiesen, fallen gelassen wurden, und daß die Urapostel, ohne daß sie dem Paulus irgend eine besondere Verpflichtung auferlegten (*ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*), ihn als gottgesandten Apostel für die Heiden anerkannten, genau wie Petrus mit dem Apostelamt der Beschneidung betraut sei. — Weizsäcker schließt aus der Art des Berichtes des Paulus, wie mir scheint, mit vollem Recht, daß die Urapostel die allgemeine Forderung der Beschneidung aller Heidenchristen nicht unterstützten, da ja sonst der folgende Vertrag von vorn herein unmöglich gewesen wäre; daß sie dagegen dem Verlangen der Beschneidung des Titus wohl nicht ebenso entschieden entgegengetreten sein dürften, sondern ihm hierin wahrscheinlich zur Nachgiebigkeit geraten hätten, weil sich daraus am besten die schroffe Wendung des Paulus erklärt, daß ihm ihr Ansehen höchst gleichgültig sei. — Was uns hier nun am meisten interessiert, ist dies: Petrus erscheint als einer der *στῦλοι*. Auch er kann sich dem Eindruck der großen Erfolge des Paulus nicht entziehen, auch er muß das Recht der paulinischen Mission und ihrer Art anerkennen, und auch er, obwohl vor allen andern Aposteln mit dem Werk der Mission unter den Juden und nur unter ihnen — denn das sagen die Worte des Paulus ausdrücklich: *ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς* — betraut, ist doch bereit, dem Paulus die Bruderhand zu reichen und damit feierlich anzuerkennen, daß es neben den gläubigen Juden auch gläubige Heiden gibt, auch wenn sie unbeschnitten sind und das Gesetz nicht anerkennen.

Bald sollte Petrus, der Apostel der Beschneidung, noch weiter gehen. Nicht lange nach dem Abschluß des Vertrages in Jerusalem reist er nach Antiochien, wo sich eine jedenfalls von Paulus gegründete Gemeinde von ehemaligen Heiden und Juden befand. Und letztere hielten sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten nicht mehr an die jüdischen Speisegebote gebunden. Es war dies also schon ein Hinausgehen über den Vertrag von Jerusalem, der bestimmte, daß zwar die Heiden heidnisch leben dürften, die Juden aber jüdisch leben sollten. Es zeigte sich hier zum erstenmal,

Digitized by Google

daß dieser Vertrag nur so lange durchführbar blieb, als die beiderseitigen Missionsgebiete sich nicht berührten, sofort aber versagen mußte in gemischten Gemeinden. Die Kunde davon war nach Jerusalem gedrungen, und jedenfalls, um diese Verhältnisse einmal einer eigenen Anschauung zu unterziehen, war Petrus nach Antiochien gereist. Und siehe, im Zusammenleben mit dieser Gemeinde regte sich auch in ihm ein freierer Geist. Erinnerungen an so manches Wort Jesu, mit dem er sich über des Gesetzes Gebote hinweggesetzt, mochten in ihm auftauchen, auch er aß mit den Heidenchristen und lebte mit ihnen ἐθνικῶς. Doch die Sache ward ruchbar in Jerusalem, und bald erschienen Abgesandte des Jakobus. Ihre Mahnungen, vielleicht auch Drohungen schüchterten ihn ein, er wurde ängstlich, zog sich zurück und erklärte, nun seinerseits über den Vertrag hinausgehend, nicht mehr teilnehmen zu wollen, so lange die Heidenchristen der jüdischen Ordnung sich nicht unterwürfen. Und seiner Autorität beugten sich die übrigen Judenchristen, mit ihnen sogar Barnabas. Nun aber fuhr Paulus heftig auf und warf ihm in flammenden Worten die Inkonsequenz seines Handelns vor, ihn hart der Heuchelei zeihend. Wie dieser Konflikt in Antiochien geendet, wissen wir nicht. Das aber wissen wir, daß von nun an in Jerusalem mehr und mehr Jakobus die Führung übernahm, der sich immer strengeren judaistischen Anschauungen zuwandte.

Mit dem Konflikt in Antiochien hört eigentlich unser Wissen von Petrus auf. Zwar erfahren wir noch aus dem I. Kor.-Briefe, daß er als Apostel reist und zwar in Begleitung seiner Frau, was sich jedenfalls für den ersten Bischof von Rom wenig genug schickte, und daß sich in Korinth eine Petruspartei bildete; ob von Petrus selbst gegründet, ist fraglich, doch sehr unwahrscheinlich, da Paulus sonst ihn hätte erwähnen müssen. Jedenfalls stand diese, übrigens wenig einflußreiche Partei als die Vertreterin eines milderen Judenchristentums in entschiedenem Gegensatz zur judaistischen Christuspartei, wohl aber schloß sie sich der Denkweise des Petrus selbst an, der sich zwar nach wie vor auf die Mission unter den Juden beschränkt, sich dabei aber doch von jedem antipaulinischen Judaismus ferngehalten haben wird, wie das die Achtung bezeugt, mit der Paulus, wo er ihn nennt, von ihm spricht, während er den Judaisten gegenüber auch die schärfsten Ausdrücke nicht scheut.

Allein läßt uns so auch unsere Hauptquelle, nämlich Paulus, im Stich, so fehlt es uns doch nicht an weiteren mittelbaren Quellen, aus denen zum mindesten die Bedeutung erkannt werden kann, die auch noch die Folgezeit dem Ansehen des Petrus beimaß, aus denen aber vielleicht auch noch die eine oder andere geschichtliche Notiz über sein Leben entnommen werden kann. Dahin gehören die übrigen Evangelien sowie die Apostelgeschichte.

Man hat das Matthäus-Evangelium schon als das eigentliche Petrusevangelium erklären wollen, und nicht ohne ein gewisses Recht. Denn allerdings hebt dieses Evangelium die Gestalt des Apostels am meisten hervor und zeichnet sie vor allen andern aus. Dahin gehört die Bezeichnung des Petrus als πρῶτος im

Digitized by Google

Apostelkatalog (10, 2), seine Hervorhebung als des Redners für alle andern (15, 15. 18, 21), das Vorkommen von Petrusanekdoten, wie die seines Wandelns auf dem Meer und seines Versinkens (14, 28—31), seines Gespräches mit Jesus über den Zinsgroschen und des Fanges eines Fisches mit einem solchen im Maul (17, 24—27), vor allem aber die sogenannte große Felsenrede Jesu (16, 17—19). Allein gerade diese letztere zeigt, daß wir uns im Matthäusevangelium schon auf dem Boden der werdenden katholischen Kirche mit ihrer Auszeichnung des Petrus als des Apostelfürsten befinden. Denn das Wort ἐκκλησία kommt sonst nirgends im Munde Jesu mehr vor, der stets nur vom Himmelreich redet, mit dem eben hier die ἐκκλησία, entgegen dem paulinischen Sprachgebrauch, gleichgesetzt wird. Ebenso befindet sich diese Primatstellung des Petrus im direkten Widerspruch mit allen Erklärungen Jesu über die Größenverhältnisse in seinem Reich, wie auch mit allem, was wir über die Stellung des Paulus den andern Aposteln gegenüber wissen.

Bei Lucas liegt die Sache ähnlich. Auch er zeichnet den Petrus aus, wie schon die Berufungsgeschichte (5, 1—11) mit dem wunderbaren Fischzug des Petrus zeigt und der Umstand beweist, daß Jesus für ihn besonders betet, daß sein Glaube nicht aufhöre, und ihm den Auftrag gibt, wenn er dermaleinst sich bekehre, alsdann seine Brüder zu stärken (22, 31. 32). Auffallend bleibt nur, daß die Felsenrede Jesu bei Lucas fehlt, doch erklärt sich das leicht bei der verhältnismäßigen Unabhängigkeit, wenn nicht Priorität des Lucas vor Matthäus.

Dieses Hinausgehen aber sowohl des Matthäus wie des Lucas über den Bericht der ursprünglichen Quelle des Marcus bedarf zu seiner Erklärung keineswegs der Annahme einer besonderen, etwa paulusfeindlichen Tendenz, die bei Matthäus sich höchstens gegen den paulinischen Grundsatz von der Glaubensgerechtigkeit richtet, nicht aber gegen die Person des Apostels selbst, am wenigsten natürlich bei Lucas, dem Unionspauliner, sondern es begreift sich einfach unter der Voraussetzung, daß in der Urgemeinde und darnach in der sich bildenden katholischen Kirche eine lebendige Erinnerung an die dereinstige hervorragende Stellung des Petrus im Kreise der Zwölf sich erhalten hatte, und daß die Gestalt des Petrus gerade wegen seiner geringeren Konsequenz und Gedankengeschlossenheit, aber seiner mehr vermittelnden Stellung besser zum Träger des sich bildenden Kirchentums paßte, als die Gestalt des Paulus mit ihrer Erinnerung an schwere Kämpfe der Urgemeinde.

Gilt dies vom Evangelium des Lucas oder, besser gesagt, des autor ad Theophilum, so natürlich auch von dessen zweitem Werk, der Apostelgeschichte. Auch in ihr ist die Gestalt des Petrus idealisiert. Zwar finden sich in ihr bestimmte Ueberlieferungen auch hinsichtlich seiner, an deren geschichtlichem Kern wohl kaum zu zweifeln sein dürfte, wie das Pfingstereignis, die öfteren Gefangennehmungen, der Vorfall mit Ananias, die Einkerkerung unter Herodes Agrippa und die Flucht aus dem Gefängnis, die Notiz, er habe nach dieser Flucht Jerusalem verlassen und sei an „einen andern Ort“ gegangen, bei dem schon manche an Rom, wenn freilich

Digitized by Google

ohne jeden Grund, gedacht haben. Andererseits aber haben wir Grund genug, wie an der Geschichtlichkeit des Bildes, das die Apostelgeschichte von der apostolischen Zeit entwirft, überhaupt, so insbesondere auch an der des Bildes von Petrus zu zweifeln. Ein Hauptbeweis dafür liegt schon im Vergleich ihrer Darstellung des sog. Apostelkonzils mit seinem Dekret von Jerusalem und dem Bericht des Paulus im Galaterbrief, die eben einfach miteinander unvereinbar sind. Der Petrus, der dort als Anwalt des Paulus auftritt, der darauf hinweist, er selbst sei von Gott auserwählt worden, das Werk der Heidenbekehrung zu beginnen, und Gott habe sich zu diesem Werke durch Verleihung des Geistes bekannt; der Petrus, der dort davor warnt, den Heiden das Joch des Gesetzes aufzuerlegen, das doch weder die Väter noch sie selbst, die jetzt lebenden Juden zu tragen vermöchten, da doch auch sie ebenso wie die Heiden nur durch die Gnade des Herrn Jesus selig werden wollen, — ist ein ganz anderer als der Petrus des Galaterbriefes, wie wir ihn kennen gelernt, allein betraut mit der Mission an der περιτομή und ängstlich den in einer Stunde überquellender Herzensgemeinschaft mit den heidnischen Mitchristen gewonnenen freieren Standpunkt sofort wieder gegen den streng gesetzlichen eintauschend. — Ein weiterer Beweis dürfte sodann die Wahrnehmung sein, daß die Apostelgeschichte die beiden Hauptapostel, Petrus und Paulus, in eine durchgehende Parallele miteinander zu bringen sucht, daß darum wohl auch die Reden, die sie dem Petrus in den Mund legt, kaum anders zu beurteilen sein werden als die dem Paulus zugeschriebenen. Nun sind aber letztere frei erfunden, was angesichts der Thatsache, daß z. B. bei der großen Rede in Athen kein Gläubiger zugegen war, der sie hätte etwa aufzeichnen können, kaum bestritten werden kann. Also werden auch wohl die Petrusreden kaum auf quellenmäßige Authentie (Bernhard Weiß) Anspruch machen können, sondern gleichfalls auf Conto des autor ad Theophilum gesetzt werden müssen. — Ein letzter Beweis aber dürfte wohl die Erwägung sein, daß das Bild der Apostelgeschichte von den Anfängen unserer Kirche doch nur verstanden werden kann bei der Annahme, daß ihr Verfasser den erzählten Ereignissen schon sehr fern steht, und daß er, auch wenn ihm die Paulusbriefe als Quelle vorlagen, einfach als Kind seiner Zeit, der werdenden katholischen Kirche, nicht mehr im stande war, die Kämpfe der ersten Periode zu verstehen, sondern die Anschauungen dieser Zeit von einer völlig friedlichen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse seiner Schilderung zu Grunde legte.

Es bedarf also keineswegs der Annahme einer besonderen Tendenz der acta, die doch immer etwas sittlich Bedenkliches an sich hat und nahe an Geschichtsfälschung streift, obgleich zuzugeben ist, daß namentlich manche Auslassungen eine solche Tendenz sehr nahe legen, sondern es genügt, mit Jülicher als derartige Tendenz die Absicht des Buches hinzustellen, „den Triumphzug der Sache Gottes in den Aposteln begreifen zu lehren“, und mit Holtzmann und Weizsäcker die oft sehr unvollständige, oft sogar unrichtige Darstellung aus der ungenügenden

Digitized by Google

lückenhaften, ich möchte hinzusetzen, vielleicht schon tendenziös gefärbten Beschaffenheit seiner Quellen — mit großer Wahrscheinlichkeit ist als eine solche eine judenchristliche Apostelgeschichte (*κήρυγμα Πέτρου* oder *πράξεις Πέτρου*) geltend gemacht worden — und der weiten Entfernung des Schriftstellers von seinem Gegenstand zu erklären. So dürfen wir denn wohl sagen, das Petrusbild der Apostelgeschichte ist das Bild des Petrus, nicht wie er war und redete, sondern wie ihn das nachapostolische Zeitalter im Anfang des 2. Jahrhunderts sich dachte.

Dieses Resultat wird nun auch noch bestätigt durch dasjenige Evangelium, das jedenfalls erst nach Abfassung der acta entstanden ist, das Johannes-Evangelium. Denn in ihm liegt eine entschiedene Opposition gegen die vom ersten und dritten Evangelium vollzogene Verherrlichung des Petrus und seine Primatstellung im Jüngerkreise vor. Zwar wird ihm von seinen herkömmlichen Ehren nichts entzogen, im Gegenteil, er scheint noch ausgezeichnet zu werden, indem Jesus ihm sofort bei der ersten Begegnung den Ehrennamen des Petrus gibt. Dagegen läßt ihn Johannes niemals als den Sprecher für die übrigen Jünger auftreten, wie Matthäus, sondern er muß sich erst an den Lieblingsjünger wenden, um eine vertraute Mitteilung aus Jesu Mund zu erlangen. Und was das Wichtigste ist, unter dem Kreuze steht nicht Petrus, sondern Johannes, und ihm wird die Mutter des Messias anvertraut, nicht jenem. Die Mutter ist aber nichts anderes als das Bild der Gemeinde selbst. Damit wäre denn Petrus seines Ranges als Apostelfürst enthoben, und an seine Stelle ist der Jünger getreten, den Spaeth als den „stillen, sich unwandelbar gleichbleibenden, mit dem Sinn des Herrn so vertrauten Busenjünger" bezeichnet, oder der wahre Jünger, der Apostel einer Kirche der Zukunft, dessen Wesen allein dem Christus entspricht, „dessen Bild der Verfasser des Johannesevangeliums malt, wie es in seiner Seele und in der Gemeinde, für die er schrieb, lebte, und wie es nach seiner Absicht in der Gemeinde aller Zeiten als ewige Wahrheit, als Abbild der Gottheit, leben sollte" (W. Brückner). Da nun das Johannesevangelium zweifelsohne in Kleinasien entstanden ist, so werden wir wohl mit der Annahme nicht fehl gehen, daß wir in dieser Opposition gegen den Primat des Petrus einen Protest der kleinasiatischen Kirche zu erblicken haben gegen die Primatsansprüche der römischen. — Gegen diese Annahme scheint aber der nicht lange nach dem vierten Evangelium entstandene Nachtrag Kap. 21 zu sprechen. Denn in ihm gerade sieht die katholische Kirche nicht nur die Rehabilitierung des Petrus nach seiner dreimaligen Verleugnung überhaupt, sondern erblickt auch in der dreimaligen Aufforderung, das Hirtenamt zu übernehmen, den dritten der drei sog. großen Papstsprüche, durch den Petrus und nach ihm der römische Bischof zum Oberhirten der ganzen Christenheit (der Kleriker wie der Laien) ernannt wird. Und sie begründet diesen Anspruch auch noch mit dem Hinweis darauf, daß hier — und darin hat sie gewiß recht — dem Petrus als besondere Ehre noch der Kreuzestod in Aussicht gestellt wird, nebenbei bemerkt, die einzige Stelle, wo dieser Tod im

Digitized by Google

N. T. wenigstens angedeutet wird. Dennoch muß schließlich auch in diesem Nachtrag Petrus zurückstehen hinter dem Jünger, den Jesus lieb hatte. Während er nämlich den Petrus folgen heißt, soll dieser Jünger bleiben d. h. weiterleben, und mit ihm hat der Herr etwas Besonderes vor: er soll der Apostel der kommenden, der Kirche der Zukunft, werden, wie Petrus gemäß dem wunderbaren Fischzug der Apostel der zu gründenden gewesen. So erklärt sich denn dieser Nachtrag mit Holtzmann dahin, daß er zu einer Zeit entstand, wo der Primat des Petrus nicht einfach mehr mit Stillschweigen übergangen werden konnte, da der römische Bischofstitel bereits wachsendes Ansehen genoß, wo aber andererseits die Bedeutung dieses Primates dadurch abgeschwächt oder aufgehoben werden sollte, daß als der eigentliche Leiter der Kirche für die Zukunft ein anderer Jünger, wohl der Nestor der kleinasiatischen Kirche, Johannes, der Jünger, der nicht stirbt, bezeichnet wurde.

Es erübrigt mir nur noch, mich mit den beiden andern Schriftstücken auseinanderzusetzen, die den Namen des Petrus an der Spitze tragen und als dessen literarischer Nachlaß angesehen werden wollen. Ich kann mich dabei kurz fassen.

Daß der II. Petrusbrief unecht ist, darüber sind sich heute auf allen Seiten die Forscher ziemlich einig, setzt er doch den Judasbrief voraus, dieser aber ist ohne Zweifel bei seiner Bekämpfung antinomistischer Gnostiker erst nach 100 geschrieben. — Ueber den I. Petrusbrief dagegen gehen noch heute die Meinungen weit auseinander. Bernhard Weiß und sein Schüler Scharfe halten ihn für echt und suchen auf Grund seines Sprach- und Lehrcharakters im Zusammenhang mit dem Marcusevangelium und den petrinischen Reden der Apostelgeschichte eine petrinische Strömung in der neutestamentlichen Literatur und einen eigenen petrinischen Lehrbegriff nachzuweisen. Ich halte ihn für unecht und zwar auf Grund folgender Erwägungen: Es ist ein flüssiges Griechisch, das der Verfasser schreibt. Sollte das Petrus fertig gebracht haben, der doch auf griechischem Boden eines Dolmetschers bedurfte, und sollte dieser Petrus, ein Galiläer, wirklich das Alte Testament stets nur nach der Septuaginta citieren? Und ausschlaggebend scheint mir die Stelle 4, 15, wo das allerdings dunkle Wort: ἀλλοτριεπίσκοπος doch wohl am besten als delator gefaßt wird. Damit aber sind wir in die Zeiten des Trajanischen Dekretes versetzt, durch das die Delatoren ausdrücklich unter Strafe gestellt wurden. Ist er aber unecht, dann fallen mit ihm auch alle jene Vermutungen über einen römischen Aufenthalt des Petrus auf Grund der Stelle 5, 13. Höchstens kann dann noch geschlossen werden, daß der Verfasser auf Grund einer alten Ueberlieferung sich den Petrus in Babylon wirkend denkt.

Wir sind am Schluß, allerdings an einem nicht ganz befriedigenden Schluß. Zwar den geschichtlichen Petrus nach seinem Wesen, seinem Wirken, seiner Bedeutung und Stellung im Jüngerkreise Jesu wie in der Urgemeinde wenigstens bis zu seinem Konflikt mit Paulus haben wir kennen gelernt. Sein Bild als des lebendigen, wort- und thatfrohen, schnell entschlossenen, für den Eindruck einer religiösen

Digitized by Google

Persönlichkeit wie die Jesu tief empfänglichen und darum auch am ersten das innerste Wesen dieser Persönlichkeit ahnenden und den diesem Wesen entsprechenden Ausdruck findenden Jüngers steht fest. Ebenso die Thatsache, daß Jesus sehr bald in ihm den vor andern geeigneten und fähigen Mann erkannte, dem er sein Innerstes erschließen, den er zum Gefäß seines Geistes, seiner Ideen und Ideale machen konnte, in dem er seinen Mitarbeiter und den Fortsetzer seines Werkes erblicken durfte, der darum auch thatsächlich nach dem Tode des Meisters als der erste ihn als den Lebendigen schaute und auf Grund dieser neuen Gewißheit die Reorganisation der Gemeinde nach den Schrecken des Kreuzes thatkräftig ins Werk setzte und zwei Jahrzehnte hindurch als eine Säule an der Spitze der Gemeinde stand.

Und doch ist dieser Petrus nicht die große Persönlichkeit wie Paulus, und dies nicht etwa bloß darum, weil er seine sehr schwachen Stunden hatte, da der Fels zum schwankenden Rohr ward; sondern vor allem deswegen, weil die Gedankengeschlossenheit und die sittliche Energie fehlte, die Konsequenzen seiner Gedanken zu ziehen und praktisch durchzuführen, weil er, obwohl freieren Anschauungen nicht unzugänglich und stets jedenfalls im Kampf der Parteien als versöhnlichen Mittelsmann sich zeigend, doch niemals die Weite des Blickes erlangte, die ihn getrieben hätte, die Grenzen des Judentums zu überschreiten und sich direkt an die Heiden zu wenden. Mit Petrus allein an der Spitze wäre das Christentum niemals Weltreligion geworden. Er war und blieb der Apostel τῆς περιτομῆς.

Und noch Eins steht fest. Eine Primatstellung im Sinne der späteren römischen Ansprüche, daß etwa, wie der Normaldogmatiker Pius IX.', Perrone, meinte, unter seiner ausdrücklichen Approbation die andern Apostel, auch Paulus, ihre Bücher geschrieben hätten, ja daß ihm das Recht zugestanden hätte, gegen seine Mitapostel disciplinarisch vorzugehen, nur daß dies niemals nötig gewesen, ist im Leben des geschichtlichen Petrus nirgends zu entdecken. „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder" — dies Wort hat auch ihm gegolten, und als στῦλοι werden neben ihm von Paulus auch noch Johannes und Jakobus genannt, und der letztere erscheint schließlich als das alleinige Haupt der Gemeinde in Jerusalem.

Wir könnten mit diesem Resultate unserer Untersuchung zufrieden sein. Doch werden dadurch einige von den Fragen nicht beantwortet, die ich im Eingang als die das Interesse an unserm Thema begründenden aufstellte. Unsere Quellen lassen uns über die spätere Thätigkeit des Apostels und vor allem über sein Ende vollständig im Stich. Nur das Eine kann man aus dem Schweigen des Paulus im Römer- und Philipperbriefe mit Sicherheit schließen, daß ihm von einem römischen Aufenthalt des Petrus nichts bekannt war.

Aber auch die Frage bleibt offen: woher rührt das hohe Ansehen, die hervorragende Stellung, die Petrus im Bewußtsein der nachapostolischen Zeit gehabt hat? Es muß dieser Zeit doch jedenfalls auch aus seinem Wirken nach seinem Weggang von Jerusalem manches bekannt gewesen sein, was jenes Ansehen recht-

Digitized by Google

fertigte. Sollte vielleicht da Weizsäcker recht haben mit seiner Vermutung, Petrus sei nach dem Tode des Paulus noch nach Rom gekommen und habe dort noch einmal eine wenn auch kurze, so doch hervorragende Wirksamkeit ausgeübt, und sie mit seinem Tode besiegelt? Diese Frage kann nur entschieden werden auf Grund einer genauen Prüfung der außerkanonischen Tradition, die anzustellen außerhalb der Grenzen meiner Aufgabe lag.

Zwischen Gut und Böse.

Was man geschichtlich dahinein gestellt und wie sich der evangelische Geistliche dazu zu stellen hat.

Von

Pfarrer **Karl König** in Urspringen (Rhön).

Ein großes Stück unseres Zeitbewußtseins trägt die Signatur „Nietzsche". Durch den Philosophen des Lebensinstinktes fühlten die niederen Instinkte sich philosophisch gerechtfertigt. Darauf hatten weite Kreise, denen es mehr am Denken als an den Instinkten gebrach, nur noch gewartet, um das, was sie in ihren Zirkeln sich längst ins Ohr geraunt, nun laut von den Dächern zu predigen: „Rücksichtslos sich ausleben!" so lautete nun die Predigt — die „philosophisch gerechtfertigte" Predigt der Zarathustra-Leute.

Der Meister selber würde dies Sammelsurium von Nachfolgern hart von sich abschütteln. Er würde nur ein grimmiges Lächeln für diese Kunst-, Literatur- und sonstigen Jünglinge haben, die seine Predigt vom „Willen zum Leben", vom „Willen zur Macht" umsetzen in das Sichausleben nach modernster Methode. Denn was dem Meister die Frucht eines furchtbar ernsten Seelenkampfes, eines sich selbst zerfleischenden Geistesringens war, ist diesen seinen Jüngern ja leichtes Behagen. Was ihm Härte war, ist ihnen weiche, feige Lust. Was ihm Stoicismus war, ist ihnen Hedonismus geworden. Ihnen gilt sein Wort: „Einst dachten sie Helden zu werden, Lüstlinge sind es jetzt. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!" Ihnen gilt seine Frage: „Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf".

Dennoch ist Nietzsche selber schuld an dieser seiner kläglichen Gefolgschaft. Er hat die alten Gütertafeln zerbrochen, um neue Werte darauf zu schreiben. Aber diese neuen Werte waren derartig in Fleischfarben gemalt, daß fleischliche Lascivität in ihnen ihr Konterfei sehen mußte. Und doch ist sein „Jenseits von Gut und Böse" geboren aus einer bitterernsten Verzweiflung an der Sittlichkeit, wie er sie traf oder zu treffen glaubte, wie sie ihm als Legalität und sklavisches Sichducken unter

Digitized by Google

herkömmliche Meinung entgegentrat. Er wollte nicht nachmachen, was andere ihm vormachten, was, weil sie es alle machten — weil sie es alle nicht machten, für „gut" erklärt ward. Er wollte sich selber leben, aus sich selber Gesetze schaffen, sich selber Gesetzgeber und Wertbestimmer sein. Das aber konnte er nicht sein, weil er sein höheres Ich, das allein Werte zu geben vermag, erschlagen hatte, als er Gott erschlug. In der Stunde, da unter dem Messer seiner falschgerichteten Gedankengänge Gott für ihn verblutete, da verblutete sich mit Gott der Werteschaffer, Pflichten- und Gesetzgeber. Das Fleisch blieb übrig — und Nietzsche zog die Konsequenz des Fleisches, da es eine andere für ihn nicht mehr gab. Denn das sah er mit fürchterlicher Klarheit — mit einer Klarheit, um die unsere positivistischen Ethiker ihn beneiden lernen sollten —, daß alle bisherigen Werte, alle bisherige Moral nur ein Fundament hatte: Gott. Mit Gott fiel die Pflicht, mit der Pflicht die Moral des Geistes, es blieb das Fleisch. So ward der robuste Naturinstinkt, die von nichts angefressene Naturkraft das Ideal des Kranken. Aber daß wir das nie vergessen: er wurde Gottesmörder, um den Menschen in sich zu retten; seine Nachtreter wurden Menschenmörder, um sich als Tiere gebärden zu können!

Doch genug. Ich habe nicht die Absicht, mich weiter mit Nietzsche zu befassen. Sein „Jenseits von Gut und Böse" war mir nur Anlaß zur Formulierung meines Themas „Zwischen Gut und Böse". So gewiß es nun freilich kein „Jenseits von Gut und Böse" für menschliches Handeln gibt, so gewiß gibt es kein „Zwischen Gut und Böse" dafür. Aber wenn es das nicht gibt, wozu über Nichtseiendes reden? O, es gibt viel Nichtseiendes, was als Seiendes ausgegeben wird, ausgegeben worden ist, ausgegeben werden wird. Das aber immer wieder einmal zu nehmen und dahin zu werfen, wohin es gehört: ins Nichts, bedeutet stets ein Stück notwendiger Arbeit. Denn nur durch diese immer wieder vorzunehmende Schuttabräumung wird Bauplatz für Neues frei. Dies Neue freilich wird nie etwas anderes sein als das Alte, nie Veraltende, Ewigneue und Ewiggute, was Jesus aus der Tiefe seiner göttlichen Seele, aus Geist und Wahrheit baute. —

Wir betrachten zunächst, was man in der Geschichte der Moral „zwischen Gut und Böse" zu stellen versucht hat. Mit anderen Worten, wir besprechen die Geschichte des sogenannten Adiaphorons.

I.

1. Die Frage des Adiaphorons taucht zuerst als eine moralphilosophische zwischen Epikureern und Stoikern auf. Der Epikureismus hat es nur zu einem Moralsystem der Lust gebracht, zu einem Hedonismus, dem der Begriff der wahren Moral, der Pflichtbegriff, verschlossen blieb. Für ihn, der vom sinnlichen Gefühl als der den Menschen beherrschenden Macht ausging, gab es folgerichtig keine Adiaphora, da jedes Ding auf das wache, nicht pathologisch oder künstlich herabgesetzte und abgestumpfte sinnliche Gefühl in einem gewissen Grade lust- oder schmerz-

Digitized by Google

erregend wirkt. Da aber das sinnliche Gefühl für die wahre Moral nichts weniger als grundlegend ist, sie sich vielmehr auf der Pflicht aufbaut, so fällt die epikureische Ansicht von selber für unsere Betrachtung beiseite. Sie erklärt nichts, selbst wenn sie darin recht hätte, daß es keine Adiaphora gibt.

Der Stoicismus dagegen hat als erster innerhalb der Moralphilosophie die „Pflicht" als Grundlage aller Moral erkannt. Zugleich hat er im Gegensatz zum Epikureismus erklärt, daß es Dinge gebe, welche als ἀδιάφορα oder μέσα, „Mitteldinge", oder genauer als sittlich gleichgültige Dinge anzusehen seien, weil sie des sittlichen Wertes oder Unwertes an sich bar seien, indem sie weder zur Tugend als dem einzigen Gut noch zum Laster als dem einzigen Uebel eine bestimmte Beziehung hätten. Diese für den ersten Blick scheinbar vernünftige Behauptung krankt daran, daß Ding und Person auseinandergerissen und für sich betrachtet werden. Richtig ist, daß das Ding, losgelöst von der Person, Adiaphoron — freilich nicht nur sein kann, wie der Stoicismus lehrt, sondern immer ist. Denn eine sittliche Qualität kommt keinem Dinge auf Erden an sich zu, sondern es gewinnt sie nur durch die zu dem Ding sich in Beziehung setzende sittliche Person. So aber stoßen wir hier bereits auf den Grundfehler, der gemeinhin durch die ganze Geschichte hindurch bis heute mit dem Begriffe der Adiaphora verwachsen zu sein scheint: man verbindet mit ihm Dinge und vergißt, daß jedes Ding nur durch das Verhältnis, das die sittliche Person mit ihm eingeht, seines stofflich-gleichgültigen Wesens entkleidet und in die Sphäre des Sittlichen im allgemeinen oder des Sittlich-Rechtlichen im besonderen gezogen wird. Allerdings könnte hier der Einwand kommen, daß z. B. ein Gegenstand, der das Eigentum eines anderen ist, schon durch sich selber mir nicht mehr als völlig gleichgültig gegenübertritt. Aber dies ist kein Einwand, weil dann nicht dieser Gegenstand selber, sondern das in ihm wirksame sittliche Verhältnis zu einer dritten Person ihn auch zu mir in ein festes sittliches Verhältnis setzt. Ein durch sittlich-rechtliche Beziehung zu einem Dritten versittlichtes Ding fällt also für mich von vorn herein außerhalb des Rahmens des wirklich Adiaphorischen.

Wir haben inbetreff der Dinge zunächst dies gewonnen: Jedes Ding ist an sich ἀδιάφορον = sittlich gleichgültiges Ding. Nur durch die sittliche Person, die es in sittliche Beziehung zu sich setzt, wird es versittlicht, und sobald es irgendwie sittlich-rechtlich versittlicht ist, kann es sittlich gleichgültiges oder „Mittel-Ding" nur noch für den sein, der seine bereits vorhandene sittliche Beziehung zu einem Dritten nicht kennt oder sittlich nicht zu würdigen vermag. Eine weitere Frage nun inbetreff der Dinge gibt es hier nicht. Die Frage aber, die übrig bleibt, ist die: Gibt es adiaphorische Handlungen? Und das ist die eigentliche sittliche Frage, die durch den von der stoischen Schule geprägten Ausdruck „Mitteldinge" zwar verschleiert wird, um die es sich aber im Grunde bei all den hierher zielenden Moralstreitigkeiten dreht.

Wir kommen zu den sogenannten „adiaphoristischen" Streitigkeiten

Digitized by Google

der Reformationszeit bis zu ihrer zwangsweisen Beilegung durch die Konkordienformel.

Es ist bekannt, wie nach der für die verbündeten protestantischen Fürsten unglücklichen Schlacht bei Mühlberg der siegreiche Kaiser durch das Augsburger Interim vorläufigen Frieden zwischen den Konfessionen zu stiften suchte. Moritz von Sachsen aber, der durch seine politisch kluge, sittlich erbärmliche Taktik der einzige dem Kaiser ebenbürtige Machthaber in Deutschland war, ließ dies Augsburger Interim vornehmlich unter Melanchthon's Autorität in das sogenannte Leipziger Interim umarbeiten. In diesem nun wurde hinsichtlich des Glaubens zwar alles Unevangelische abgelehnt, aber der größte Teil des katholischen Ceremoniells als „Adiaphoron" zugestanden. Dazu gehörten die Kerzen beim Abendmahl, Meßgewand, Erhebung der Hostie, ja selbst die ganze Hierarchie, falls sie ihre Macht zur Erbauung und nicht zur Zerstörung der Kirche verwenden wollte. „Denn", meinte Melanchthon, „was schadet das dem seligmachenden Glauben?" Und gewiß, einem tiefschauenden, zwischen äußerer Form und innerem Kern scharf scheidenden Geiste wie Melanchthon hätte das alles nichts am „seligmachenden Glauben" geschadet. So recht er aber für sich hat, so unrecht hat er dem Volksbewußtsein gegenüber, das ganz notwendig in der Wiedereinführung katholischer Kirchenbräuche eine Wiedereinführung des Papismus selber sehen mußte. Denn dem Volke sind nach seinem eigenen Sprichwort nun einmal „die Gebärden des Herzens Fenster", es sieht in den Aeußerlichkeiten sich selbst darstellende Innerlichkeiten und kann niemals zwischen Aeußerem und Innerem so scheiden, daß es das Aeußere, die Formen für adiaphorisch oder gleichgültig hielte. Das schlichte Volksurteil lautet vielmehr: wenn gleichgültig, wozu dann? Und darum hat Flacius das protestantische Volksbewußtsein verkörpert in seiner Gegenfrage: „wozu diese katholischen Gebräuche, in denen sich der Glaube nicht darstellt? es ist eine Schmach, sie mitzumachen, wo sie als Verleugnung des Glaubens zu deuten sind", und er erinnert mit Recht daran, daß die alten Christen sich lieber töten ließen, als daß sie den Götzen ein Körnchen Weihrauch streuten.

In der That hat aber das von Flacius vertretene Volksbewußtsein auch das sittliche Recht für sich in dieser religiösen Adiaphorafrage. Denn religiöse Formen sind ursprünglich nie — und sollen es deshalb auch nie werden: Adiaphora; sie sind vielmehr möglichst adäquate Darstellungen, Versinnbildlichungen und Verkörperungen bestimmter religiöser Gedanken. Sobald sie aber für ein individuelles oder gemeinsames religiöses Bewußtsein das nicht mehr sind, so sind sie entweder leere Hülsen, also wirkliche Adiaphora, wenn man ihren Gehalt vergessen hat, oder sie sind Ausdruck eines überwundenen, religiös und sittlich als mangelhaft erkannten Gedankenkreises. In letzterem Falle aber haben sie sowieso ihr sittliches Existenzrecht verwirkt. Im ersteren aber auch; denn leere Hülsen bestehen lassen, also etwas Sinn- und Seelenloses thun und doch dadurch, daß man sie bestehen läßt, ganz unabsichtlich und notwendigerweise den Schein erwecken, als wären sie etwas, wo sie doch nichts

Digitized by Google

sind, das ist vor einem strengen sittlichen Forum niemals zu rechtfertigen. Noch viel bedenklicher aber ist es, wenn man als zweckwidrig erst abgeschaffte Formen unter dem Titel „Adiaphora" wieder einzuführen versucht. Melanchthon's Versuch dieser Art ist subjektiv ein sittlicher, insofern ihm der Friede und die nachgebende Liebe das höhere Leitmotiv waren. Das Volk aber mußte sich dagegen wehren, weil es nun einmal eine Adiaphorie der Formen nicht verträgt, sondern Form und Leben in eins setzt, also in dem Rückfall in katholische Formen einen Rückfall in den Katholicismus überhaupt sieht.

Wie hat nun die Konkordienformel diesen Streit zum Austrag gebracht? Sie gibt, wie aus Kap. X „Von den Kirchenbräuchen, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt" hinreichend ersichtlich, in der Hauptsache dem von Flacius vertretenen Volksbewußtsein recht, daß nämlich da, wo das religiöse Princip selber in Gefahr kommt, auch alle die Formen, die es sich schuf und in denen es sich darstellt, principielle Bedeutung gewinnen und darum verteidigt werden müssen. Daneben aber erklärt sie in Annäherung an Melanchthon, daß die kirchlichen, nicht in Gottes Wort, d. h. im N. T., festgelegten Formen und Ceremonien kein eigentlicher Gottesdienst seien, sondern veränderliche, vom Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und der brüderlichen Liebe aus zu betrachtende und zu regelnde, also nach der Meinung der Konkordienformel „adiaphorische" Dinge.

Wir haben dazu zu bemerken, daß unter dem rein religiösen Gesichtspunkte des seligmachenden Glaubens allerdings alle kirchlichen Formen und Gebräuche zwar nicht Adiaphora, aber doch Handlungen sind, mit denen der Seelen Seligkeit nicht an und für sich oder unmittelbar etwas zu thun hat. Selbst die drei großen Grundformen des christlichen Gottesdienstes: Taufe, Predigt des Wortes und Abendmahl sind nur die pädagogischen Mittel zum seligmachenden Glauben, Mittel, freilich nicht Mittelding oder Mittelhandlung. Der Glaube selber aber ist ein von allem Aeußeren unabhängiger Akt des Herzens im Verhältnis zu seinem Gott. Das hat schon Luther mit aller wünschenswerten Deutlichkeit im Eingang zu seiner deutschen Messe ausgesprochen. Was aber von den Grundformen gilt, das gilt von den Formen überhaupt. Wir behaupten einfach, daß alle und jede kirchliche Form grundsätzlich nur soweit sittliche Existenzberechtigung hat, als sie, wenn auch ganz entfernt, so doch noch dem gleichen Zwecke dient und ihn im Bewußtsein des sie vollziehenden Geistlichen oder des an ihr teilnehmenden Gemeindegliedes lebensvoll verkörpert, nämlich den Zweck: Mittel, Beihülfe für den Heilsgang der Seele zu Gott zu sein. Denn der sittliche Wert einer religiösen Handlung beruht darauf, daß sie religiösen Inhalt hat. Eine christliche Ceremonie ist sittlich nur dann berechtigt, wenn sie christlichen Geist irgendwie in sich trägt, durch ihre Vollziehung ihn äußern und im teilnehmenden Christen wecken kann. Christlicher Geist aber steht stets in Beziehung zu Christus, durch Christus in Beziehung zum himmlischen Vater und dadurch wieder, vom Menschen aus betrachtet, in Beziehung

Digitized by Google

zur Seligkeit der Menschenseele. Mithin ist es verkehrt, von christlich-kirchlichen Formen und Ceremonien als von „Mitteldingen oder Adiaphora", d. h. sittlich oder religiös gleichgültigen Dingen, genauer Handlungen, zu reden. Haben sie auch unmittelbar nichts mit der Seelen Seligkeit zu thun, so sollen sie doch mittelbar damit zu thun haben. Und an dem Worte Jesu gemessen, daß wir Gott verantwortlich seien bis auf jedes unnütze Wort, das aus unserem Munde geht, und an dem Worte des Paulus abgewogen, daß alles, was nicht aus der Ueberzeugung kommt, Sünde sei, kann und darf principiell und streng genommen dem Adiaphoron in der Kirche Christi nie das Wort geredet werden.

Und doch hat derselbe Paulus an derselben und an vielen anderen Stellen gemahnt, Rücksicht zu nehmen auf den schwachen Bruder, ihn nicht in seinem Gewissen zu verstören oder gar zu Handlungen gegen sein Gewissen zu verleiten. Es handelt sich dabei im Römerbriefe, wie in den Korintherbriefen, in der Hauptsache um die jüdischen Speisegesetze, denen viele schwache Gewissen, wie Paulus sie nennt, noch nicht entwachsen waren. Da rät er, diesen Schwachen um der Liebe willen entgegenzukommen und ihre persönliche Ueberzeugung zu ehren. Man kann diesen seinen Rat mit vollem Rechte auch auf das christlich-kirchliche Ceremoniell, ja, wie ich gleich hier, um späterer Wiederholung von etwas ganz Aehnlichem auszuweichen, bemerken will, auch auf unser Verhalten zu Sitten, Gebräuchen, Ueberzeugungen ausdehnen, von denen wir frei geworden, in denen aber unsere Nächsten noch befangen sind. Dadurch aber werden mit nichten diese Handlungen für *sittlich gleichgültige* erklärt. Vielmehr liegt die Sache so: Eine Handlung, die für die einen noch religiösen Wert hat, ist für mich religiös inhaltlos geworden, für mich also religiös nicht mehr vorhanden, und nur, insofern sie noch durch andere und bei anderen ist, für mich ein Adiaphoron, eine Handlung anderer, zu der für mich eine religiöse Beziehung nicht mehr existiert. Wenn ich sie nun vollzöge, so thäte ich von mir aus betrachtet, etwas an sich Unnützes und, da alles unnütze Thun, sogut wie jedes unnütze Wort, etwas Unsittliches ist, etwas an sich Unsittliches. Es ist also eine für mich religiös inhaltlos gewordene Ceremonie nie etwas, das ich, an sich und von mir aus betrachtet, ebensogut thun oder lassen könnte. Ich selber darf sie als von mir selber vielmehr nicht thun. Insofern aber bei diesem Thun nicht nur ich selber, sondern das religiöse Verhältnis anderer *mir sittlich verbundener* Glaubensgenossen zu diesen Formen und Handlungen mit in Betracht kommt, so entsteht eine Kollision der Pflichten, wo die unter Umständen höhere Pflicht der Bruderliebe siegt über die niedrigere, die da heißt: in allem bis zur äußerlichsten Form wahr gegen mich selbst zu sein. Denn weil — wie *Luther* sagt — „ein rechter Christ auf Erden nicht ihm selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so thut er von Art seines Geistes auch das, des er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten nutz und not ist". Natürlich kann diesem Nächsten die radikalste Wahrhaftigkeit oft nützlicher und notwendiger als die liebevolle Rücksichtnahme sein. Da-

Digitized by Google

rüber zu entscheiden, steht dem persönlichen Gewissen zu, keiner anderen Instanz auf der Welt. Wenn ich aber zu liebevoller Rücksichtnahme mich entschließe und darum Formen mitmache, so bin ich selber eigentlich passiv im Verhältnis zu diesen Formen, aktiv nur unter dem Gebot der Bruderliebe, oder meine Handlung hat mit der des anderen nur die Form gemein, den Inhalt nicht. Ihr Inhalt heißt Liebe, verschleiert durch die Form für Menschenaugen, offenbar für Gott, den letzten und entscheidenden Richter über Gut und Böse.

Also von einer Adiaphorie der Handlungen kann und darf im Grundsatze auch innerhalb des kirchlichen Formenwesens nicht die Rede sein. Form und Inhalt, geistiges Leben und es äußernde Handlung sollen sich decken. Andernfalls heißt es von der entleerten Hülse „Lasset die Toten ihre Toten begraben", d. h. thut es zum Nichtseienden; oder die thatsächlich tote Form wird als lebendig vorgegeben; das aber heißt den Schein treiben statt des Wesens, also Unsittliches thun. Auch Formen sind eben Gewissenssache und bringen deshalb für feiner organisierte Gewissen die mannigfachsten seelischen Konflikte mit sich. Denn wahrlich nicht immer ist die sittliche Entscheidung über das Verhalten zu ihnen für die einzelne Person so leicht, wie die oben dargebotene allgemeine und abstrakte Darstellung es erscheinen lassen könnte. Und darum ist es eine so ernste Sache, am kirchlichen Formenwesen mitzuschaffen. Wer dazu berufen ist, sollte immer nicht nur den anderen, sondern sich selber ins Gewissen schreiben, daß er dem Bruder kein Aergernis gebe, sondern ihn mit Konflikten zwischen Wahrheit und Liebe, Wahrheit und Gehorsam möglichst verschone. Denn es kann nun einmal nicht jeder nach dem bequemen Recepte hervorragender Liturgen arbeiten und am Altar als kirchliche Objektivität, auf der Kanzel als persönliche Subjektivität auftreten, oder am Altar eine redende Kirchenmaschine, auf der Kanzel eine sprechende Christenperson darstellen. Mag diese Zweiteilung den einen ohne Seelenschaden möglich sein, den anderen ist sie es eben nicht. Das muß ein jeder mit sich selber, das kann kein Professor für seine Schüler, kein Kirchenregiment für seine Geistlichen ausmachen.

Wir kommen zu dem pietistisch-orthodoxen Streit über die Adiaphora. Die geschichtliche Darstellung geben wir kurz nach Hase. Er sagt: Was einst zur Reformationszeit der natürliche Ausdruck tief innerlicher Frömmigkeit gewesen, die, von Menschensatzungen sich losreißend, der Gottheit unbedingt sich hingab, vom Papst sich zu Christus wandte, das ward im 17. Jahrhundert ein erstarrtes Dogmensystem, das um jeden Preis festgehalten werden sollte. So war der Frühling, den die Wittenberger Nachtigall verkündet hatte, in frommer Engherzigkeit und kirchlicher Gewaltthätigkeit erstickt. Wer an einem Dogma irre wurde, hieß ein Atheist. Wer das Einäschern von Hexen nicht für Gottesdienst hielt, wurde des ewigen Höllenfeuers versichert. Gegen diese unduldsame Orthodoxie erhob sich Philipp Jakob Spener. Seine „Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche" wurden das Programm

Digitized by Google

des Pietismus: statt der scholastischen und Kontrovers-Theologie müsse eine biblische Raum gewinnen. Wie Luther die Reformation der Lehre durchgeführt habe, gelte es jetzt eine Reformation des Lebens. Spener hat damals an eine wirkliche große Reformation der Volkskirche gedacht. Als ein allgemeiner Gegensatz sich dagegen erhob, hat er sich ins Kleine zurückgezogen: man muß das verderbte corpus lassen Gott befohlen sein und sich an der Sammlung eines Kirchleins aus der Kirche begnügen. So versammelte er die von ihm Erweckten zu traulicher Gemeinschaft in seinem Hause. Diese collegia pietatis verbreiteten sich weit in der protestantischen Kirche. Aber Spener muß bemerken, daß die Eifrigsten sich von der Gemeinde absondern wegen ihres Verderbens, nicht mehr mit ihr zum heiligen Abendmahl gehen wollen. Diese Isolierung von der sündigen Welt und verweltlichten Kirche griff in den pietistischen Kreisen immer mehr um sich. Es entstand endlich Scheu vor aller weltlichen Freude und Bildung. Die Pietisten in Halle vermieden nicht bloß Tanz, Schauspiel, Gastereien, Moden, Karten, Kegelspiel, Tabakrauchen, sondern auch Scherzreden, Spazierengehen, Lesen in Romanen und Zeitungen. Spener war gegen dies alles nur bedenklich, er erachtete es nur für relativ böse, inwiefern es zum Bösen führe; denn nicht bloß die Sünde sei zu meiden, sondern auch was dazu reize. Doch wollte er nicht gegen die Sache streiten, sondern nur gegen die Gesinnung, die Freude finde an solchen Nichtigkeiten. — Die Orthodoxie nun, deren tieferer Gegensatz zum Pietismus allerdings nicht hier, sondern darin wurzelte, daß letzterer im Vergleich zu ihr die freisinnige, von der Knechtschaft des Buchstabens lösende Richtung war, machte sich die schiefe Stellung des Pietismus zur Welt zu nutze und verteidigte nach ihrer Art das Recht des weltlichen Lebens und weltlicher Bildung. Die Orthodoxen rühmten sich der Lehre von den Adiaphora, den Mitteldingen. Tanzen, Besuch der Komödie sei ein gutes Zeichen der Orthodoxie: David habe vor der Bundeslade getanzt, Johannes im Mutterleibe gehüpft. Ein Gebet für Spieler ist wenigstens zum Spott angeordnet worden. Man erzählte sich, die Wittenbergische Fakultät sei einmal expreß auf eine Hochzeit gefahren, wo stark getanzt wurde. —

Dies das Bild des Streites in kurzem Abriß. Wir sehen, es fehlt darin nicht an erheiternden Zügen. Es ist aber dieser Streit das für unsere Betrachtung bedeutsamste Stück Geschichte. Denn hier ist der Name „Adiaphora" als Bezeichnung für bestimmte Handlungen oder, wie wir noch genauer sagen müssen, für bestimmte aus dem allgemeinen Leben ausgesonderte Lebensgebiete innerhalb der evangelischen Moraltheologie aufgenommen worden. Mit welchem Rechte, wird sich später ergeben. Zunächst eine kritische Wertung des pietistisch-orthodoxen Kampfes selber.

Der Pietismus, weniger noch in Spener, als in seinen Nachfolgern, lehrte, daß alle Handlungen entweder gut oder böse seien. An sich eine ganz unanfechtbare Behauptung. Denn jede Handlung muß ganz gewiß entweder gut oder böse sein, tertium non datur. Soweit würden wir dem Pietismus unbedingt zu-

Digitized by Google

stimmen. Nur schade, daß er etwas ganz anderes mit dieser Aufstellung besagt hat. Er macht nämlich den Grundfehler, den wir vom Stoicismus her schon kennen. Wie jener das Ding von der Person, so scheidet er die Handlung von dem Menschen, durch den sie erstens überhaupt existiert und zweitens sittlich qualifiziert wird. Und nachdem dieser Fehler begangen ist und die Handlungen als für sich Seiendes gesetzt sind, werden eben diese Handlungen eingeteilt in gute und böse, ein moralphilosophischer Unsinn, aus dem nur eine widersinnige Zerspaltung des Lebens voller Engbrüstigkeit und ängstlicher Gesetzlichkeit hier und voller Selbstüberhebung, gesuchter äußerer Heiligkeit und frommen Selbstbetruges dort entstehen konnte und thatsächlich entstanden ist.

Es konnte ja auch gar nicht anders kommen. Denn sobald man die Handlungen von der Person trennt, aus der sie hervorgehen, durch deren Sinn und Willen sie erst sittlich qualifiziert werden, so hängen die Handlungen moralisch in der Luft, sind einer moralischen Beurteilung im eigentlichen Sinne überhaupt entrückt. Es fehlt der sittliche Gradmesser für sie: nämlich die Gesinnung dessen, der sie aus sich herausetzt. Denn mögen sie in ihrer vom Subjekt losgelösten Objektivität tausendmal als gut oder böse von anderen Subjekten empfunden und beurteilt werden, der sittliche Wert einer Handlung liegt in dem handelnden Subjekt, nicht in der objektiven von der Person abgetrennten Handlung selber. Vergißt man das, so werden notwendigerweise Gut und Böse, diese inneren moralischen Begriffe, veräußerlicht, und die Moralstellung des Menschen zu seinen Handlungen wird aus einer inneren zu einer äußerlichen. Nicht mehr das moralische oder unmoralische Subjekt macht die guten oder bösen Handlungen, sondern das für moralisch oder unmoralisch erklärte Objekt macht die guten oder bösen Menschen. Da haben wir die Wiederkehr der von Luther bekämpften guten, frommen Werke, die den guten, frommen Mann machen sollen, während allein der gute, fromme Mann alles und jedes Werk durch seine hineinwirkende Gesinnung als gut und fromm zu qualifizieren vermag. Hier ist der Pietismus direkter Abfall vom reformatorischen Luthergeist.

Forschen wir aber nach dem psychologischen Untergrunde, aus dem sich diese pietistische Zweiteilung des Lebens erklärt, so finden wir einen dunkeln religiösen Dualismus, der Sünde und Gott oder Böses und Gutes nicht nur im Menschenherzen zu moralischer Wirksamkeit kommen und vom Menschenherzen aus Gutes und Böses in die Welt sich ergießen, sondern zwischen den hypostasierten Mächten des Guten und Bösen auch das stoffliche Leben geteilt sein und aus diesem Naturobjekte das böse, aus jenem das gute Princip segnend oder verführend auf den Menschen wirken läßt. Genauso, wie der pharisäische Speise-Dualismus die eine Speise den Menschen verunreinigen, die andere ihn rein bleiben läßt unter vollständigem Absehen von der sittlichen Gesinnung des Essenden.

Auf diese Weise kann natürlich die Welt nicht mehr versittlicht, sondern entweder nur der Mensch durch die sündige Welt entsittlicht oder aus ihr hinaus-

Digitized by Google

getrieben werden in die Klosterzelle. Wenn nun auch Spener, milder als seine folgerichtigeren Nachfolger und scheinbar mit Recht, sagt, man solle nicht nur die Sünde meiden, sondern auch, was dazu reize, so tritt doch, sobald man moralgesetzlich festlegen will, was zur Sünde reizt und deshalb zu meiden sei, das falsche Princip sofort zu Tage. Denn zur Sünde reizen kann alles und jedes, was mit dem zur Erhaltung des Menschendaseins notwendigen sinnlichen Begehrungsvermögen zusammenhängt. Ich halte es nicht einmal für im Geiste Jesu, daß man Spener's Rate folgt und „an solchen Nichtigkeiten keine Freude findet". Ich finde das undankbar und unnatürlich. Ich bin überzeugt, daß Spener ebensogut, wie wir alle, lieber gut als schlecht aß und gute Musik lieber hörte als schlechte. Warum sich dann aber nicht herzlich freuen und dankbar sein? Nur eins ist zu fordern: diese Dinge sollen nicht uns, sondern wir sollen sie haben und, wo es die Pflicht fordert, heiteren Mutes auf sie verzichten können. Ohne ein großes Stück Selbstverleugnung und Weltverneinung gibt es allerdings kein wirkliches Christentum. Aber darum in trübseligem Ernste auf alle unschuldige Lebensfreude verzichten wollen, das muß nach Luther Undankbarkeit gegen den Schöpfer genannt werden.

Jener falsche pietistische Moralismus aber schreibt sich daher, daß man die Sünde und den Reiz zur Sünde in die Gegenstände versetzt, anstatt ihn zu suchen, wo er ist, in dem Begehren der fleischlichen Naturanlage des Menschen. Aber auch da sitzt dieser Reiz zunächst nicht als Sünde, sondern als gottgegebenes und naturnotwendiges Erhaltungsbegehren. Zur Sünde wird er erst durch die sittliche Gesinnung, den sittlichen Willen des Menschen oder mit Luther bei rein religiöser Wertung ausgedrückt: durch den Glauben, dem die Verwaltung der Triebe, die Art ihrer Befriedigung überantwortet ist und der sie in der Richtung des Guten oder des Bösen wirksam machen kann. „Aus dem Herzen kommen hervor die bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung". Mit diesem Worte hat Jesus scharf unterschieden zwischen dem animalischen und dem sittlichen Lebensprozesse und erst durch diese Unterscheidung von rein Naturhaftem und Sittlich-Geistigem der Menschennatur in ihrer Totalität zu ihrem Rechte verholfen. Es ist das auch wesentlich der evangelische Standpunkt, von dem aus Luther das römische Sittlichkeitsideal, das Mönchsideal, in Scherben schlug, von dem aus er der Natur ihr göttliches Recht und dem Geiste die sittliche Herrschaft über sie wiedergab. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes."

Hatte also die lutherische Orthodoxie recht mit ihrem Gegensatze zu der falschen Weltstellung des Pietismus? Ja, in der Idee; nein, in der Form ihres Gegensatzes. Sie vertrat das Recht der sittlichen Freiheit des Christen gegenüber dem Gebiet des sog. Weltlichen. Sie ließ die sittliche Gesinnung entscheidend sein für alle diese vom Pietismus unter der Ueberschrift „Sünde" einzeln registrierten weltlichen Lebensäußerungen des Frohsinns in geselliger Gemeinschaft. Da lebte in ihr bei aller dogmatischen Erstarrung ein Stück des lebensfrischen, frohmütigen

Digitized by Google

Luthergeistes, der sich auf Gottes Erde frei bewegt wie der Sohn im Vaterhause. Der Mensch, sein sittliches an Gott und Gottes Wort gebundenes Gewissen, war ihr der Maßstab der Dinge und Handlungen. Aber diese richtige Idee hat die Orthodoxie unter einer falschen Form zum Ausdruck gebracht. Sie verfiel in denselben Fehler, den der Pietismus wie die Stoa gemacht, sie teilte ebenfalls statt des Gesinnungswertes der Handlungen vielmehr die Welt der Dinge und objektivierten Handlungen; nun aber nicht in zwei, sondern in drei sittliche Gruppen: in Gutes, Böses und, was zwischen beidem liegen soll, sittlich Gleichgültiges, die Adiaphora oder Mitteldinge. In dies letzte Schubfach stellte sie alle jene weltlichen, dem Frohsinn, der Geselligkeit, dem ästhetischen und natürlich-sinnlichen Wohlgefallen entspringenden und dienenden Dinge und Handlungen. Diese also sollten sittlich gleichgültig sein. Das sind sie selbstverständlich, soweit es sich dabei um wirkliche Dinge, wie Speise und Trank, Tabak, Kleider, Schmuck u. s. w. handelt. Denn Stoffliches ist ein für allemal ohne sittliche Qualität. In dieser Beziehung hat die Orthodoxie recht gegenüber dem Pietismus, der Stoff und Geist, animalisches und sittliches Leben in ein wirres Durcheinander bringt. Aber ebenso selbstverständlich ist es eine Borniertheit, ein ganzes Gebiet von Handlungen als sittlich gleichgültig zu bezeichnen.

Und doch könnte man die unter dem Titel „Adiaphora" von den orthodoxen Gegnern des Pietismus für die persönliche Freiheit herausgeforderten Gebiete unter den Namen „Mitteldinge" dann ganz gut stellen, wenn man nur darin übereinkäme, mit diesem Namen nicht den Begriff des „sittlich Gleichgültigen", sondern allgemein den des „Erlaubten" zu verbinden. Denn es gibt nun einmal ein großes Gebiet des menschlich-sittlichen Thuns und Lassens, das sowohl außerhalb der bürgerlichen Rechtssphäre fällt, als auch sonst aller festen Normierung und paragraphischen Zerlegung sich entzieht, vielmehr schlechthin der freien Selbstbestimmung anheimzugeben ist. Daß sich diese freilich wiederum von Fall zu Fall von der Rücksichtnahme auf das eigene und fremde sittliche Wohl leiten lassen und daß bei den unvermeidlichen Kollisionen von Pflichten die höhere Pflicht entscheiden muß, das ist bei Besprechung des adiaphoristischen Streites bereits dargethan. Dies „Erlaubte" war es offenbar, was den orthodoxen Gegnern Spener's bei ihrem Ausspielen der „Adiaphora" gegen ihn vorschwebte. Daß sie aber zu einer reinlichen Erfassung dieses Begriffes nicht kommen konnten, das wiederum lag, abgesehen von den oben erwähnten Gründen, an dem eingefleischten Legalismus, in dem sie religiös gefangen lagen und von dem sie bei dem intimen Zusammenhang zwischen Religion und Moral auch sittlich nicht loskommen konnten.

Wir haben die Geschichte des Adiaphorons Revue passieren lassen und durch den Versuch einer Kritik alle mit unserer Frage zusammenhängenden sittlichen Einzelfäden soweit bloßgelegt, daß wir zu einer kurz zusammenfassenden Darstellung übergehen können.

Digitized by Google

2. Adiaphoron im Sinne eines sittlich gleichgültigen Etwas ist nur die stoffliche Welt. Die außer mir seiende dingliche Welt als solche ist für mich das große sittliche Adiaphoron. Nicht das Gold macht den Diebstahl, nicht die Speise die Unmäßigkeit, sondern die sittliche Gesinnung des Handelnden wirkt, je nachdem sie sich zu Gold und Speise in Beziehung setzt, Gutes oder Böses. In jeder Handlung aber, soweit sie überhaupt der menschlichen Willensbestimmung unterliegt und nicht nur rein mechanische Lebensfunktion ist, wirkt der sittliche Wille oder vielleicht besser: das sittliche Wesen des Menschen sich aus und stempelt dadurch die That zu einer sittlichen oder unsittlichen. Ich sage besser: Wesen, statt Wille, weil es bei „Wille" erscheinen könnte, als forderte ich für jede, auch die geringfügigste, Handlung das volle sittliche Bewußtsein, wie es sich erst aus genauer sittlicher Einzelüberlegung ergibt. Mit nichten fordere ich das. Das wäre ja die greulichste Unnatur, wenn ich auf Schritt und Tritt moralische Ueberlegungen anstellen und Entscheidungen treffen sollte. Da käme ich ja vor lauter Ueberlegen, Wählen und Entscheiden nicht zu dem, wozu ich da bin, zum Handeln. Nein, ich weiß, daß alles gesunde Leben zum guten Teil unbewußtes Leben ist. Unbewußt freilich nicht insofern, als ob man gar nichts davon wüßte, sondern nur insofern, als es nicht mehr ein mühsames Produkt einzelner bewußt angestellter seelischer Akte, sondern ein unmittelbares Sichausleben der Seele ist, ein unmittelbares Sichumsetzen unseres sittlichen Grundwesens in einzelnes sittliches Thun. So fragt sich der Bauer auf dem Acker vorm Pflug auch nicht erst im einzelnen, wie lege ich die Hand an den Stiel, wie ziehe ich am Strang, sondern die Hand paßt sich selber dem Stiele, dem Strang, das Auge der gewollten Furchenrichtung an — richtig oder unrichtig, je nachdem der ganze Bauer ein richtiger oder untüchtiger Ackerbauer ist! So und nicht anders lebt unser sittliches Wesen sich aus in aller und jeder Handlung und versittlicht sie, ob sie nun bewußten Ueberlegungen entsprang oder aus unbewußter Unmittelbarkeit sich ergab.

Adiaphorische Handlungen gibt es mithin nicht. Wenn dennoch innerhalb der sich entwickelnden menschlich-sittlichen Betrachtungsweise der Dinge und Handlungen immer und immer wieder Bestimmtes als Adiaphoron bezeichnet wird, so ist daran schuld: 1. die Trennung von Person und Sache, Person und Handlung, 2. jener religiöse Dualismus, der Geist und Stoff vermengt, und 3. die Vermengung und Gleichsetzung der Sittlichkeit mit der innerhalb des bürgerlichen Zusammenlebens der Menschen sich notwendig machenden Rechtsordnung, die wohl ein Produkt des sittlichen Lebens ist, aber mit der das sittliche Leben selber sich weder deckt noch ihr analog verarbeitet, klassifiziert und paragraphiert werden darf. Denn letzteres ist der Tod der religiös-innerlichen Sittlichkeit und die Wurzel der pharisäisch-römischen Gesetzlichkeit mit ihrem armseligen Probabilismus und ihrer gewissenlosen Kasuistik.

Der Gefahr dieser Gesetzlichkeit erliegt aber auch alle und jede an sich religiös

Digitized by Google

fundierte Moral, sobald ihre Vertreter die großen von Gott dem Menschen ins Herz geschriebenen Grundgebote der Gottes- und Bruderliebe für ungenügend halten und nun, dem ewigen Gott ins Handwerk pfuschend, aus der großen Gottesmoral kleine Morälchen für alles mögliche fabrizieren. Dann gleicht das ganze Leben einem durch Latten eingezäunten Garten, nur daß die Latten leider nie so dicht schließen, daß nicht das dünne Wiesel hindurch kriechen und die lockeren Spatzen darüber hinwegfliegen könnten, oder ohne Bild, daß nicht zwischen je zwei Gesetzen der sittlich nicht wähleriſchen Schlauheit ein Durchgang bliebe ins Reich des Gesetzlosen. Ueberaus charakteriſtiſch für dieſe kaſuiſtiſche Frivolität, zu der die Gesetzlichkeit notwendig führt, erſchien mir immer die Thatſache, daß die Hohenprieſter und Schriftgelehrten ſich zwar nicht darüber den Kopf zerbrechen, ob es recht ſei, einen Mitmenſchen durch Geld zum Verräter zu dingen — das war ja nicht verboten in ihren Paragraphen, das war Adiaphoron! —, wohl aber darüber, was ſie nachher mit dem Blutgeld, als es ihnen vor die Füße geworfen wird, anfangen ſollen. In den Korban, den Tempelſchatz es thun, verbietet das Geſetz; einen Acker aber zur Beerdigung für Fremde kaufen, dazu iſt Blutgeld gut, da riecht es nicht, da iſt es Adiaphoron!

Wir können Gott nicht genug danken, daß er durch unſern Herrn Jeſus jeden wirklichen Jünger Jeſu grundſätzlich und für immer aus dieſer elenden Geſetzesmoral befreit und uns durch ihn das Geſetz ins Herz geſchrieben hat nicht mit kleinen Vorſchriftchen, ſondern mit dem großen ewigen „Du ſollſt Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächſten als dich ſelbſt“. — Aber iſt denn das nicht doch im Grunde wieder ein Geſetz? Es iſt Geſetz in der Form, es iſt Leben im Gehalt. Als „Du ſollſt“ Geſetz und Pflicht, wie alle Sittlichkeit Pflicht iſt; als „Liebe“ aber freies Leben, Selbſthingabe, Selberwollen, frohes Hineinwachſen in die eigene Beſtimmung — und darum Pflicht und Inbegriff des Glücks zugleich; denn Hineinwachſen in die eigene Beſtimmung, das iſt das Glück, das einzige wahre Glück im Himmel und auf Erden. Darum, ſtellſt du dich zu aller Zeit unter dies Doppelgebot, dann gibt es für dich kein ſittlich gleichgültiges Handeln mehr, du ſtehſt in Gott und darum in Gut und darum „Jenſeits von Zwiſchen Gut und Böſe“. Dann gehört dir die Welt als Adiaphoron, aber du verſittlichſt ſie, wandelſt ſie zum Gottesreich. Alles iſt dein, du aber biſt Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes. Du biſt der gute Baum geworden, der gute Früchte bringt — er kann nicht anders.

Zwar den angeblichen Statthaltern Jeſu Chriſti auf Petri Stuhl erſchien die Sittenlehre Jeſu bald zu unvollſtändig. Weil ſie Gottes- und Bruderliebe nicht als alles beherrſchende Macht für ſich ſelber ſittlich wirkſam machten, ſo trauten ſie auch nicht bei anderen der ſittlichen Wirkſamkeit der aus dem Glauben geborenen Liebe. So fingen ſie denn an und wandelten den alten Phariſäergang, bis ſie ſoviele Dinge einzeln als zu glauben und zu thun feſtgelegt hatten, daß man ein umfängliches Regiſter immer in der Taſche haben und jeweilen hätte nachſchlagen

Digitized by Google

müssen, um zu wissen, was im einzelnen Falle zu thun und zu lassen sei oder wie man am leichtesten und probabelsten zwischen den einzelnen Gesetzen hindurch in das Reich des „sittlich Gleichgültigen" schlüpfen könne.

Da hat unser Luther durch seine Lehre vom frei- und seligmachenden Glauben diese trockene Paragraphenmoral samt ihren Geschwistern: Kasuistik und Probabilismus, dies „Stroh und Heu menschlicher Gebote", wie er es nennt, in Christi Geist und Vollmacht aus dem Wege geräumt. Er hat, um mit Ragaz[1]) zu reden, es selbst erlebt, daß wir „Kraft bedürfen, nicht Wissen, Können, nicht Wollen, Wiedergeburt, nicht Besserung, Lust, nicht Last", und Glaube und Liebe wurden ihm Wiedergeburt, Lust und Kraft zu allem Guten. Da ward von ihm den Menschengeboten „ihr Urlaub bewilligt", wie er sich humorvoll ausdrückt. Er hat so wenig wie Jesus selbst jemals ein ethisches Gesetzbuch herausgegeben mit Paragraphen und Anmerkungen. Denn dann, sagt wiederum Ragaz mit Recht, „wäre das Evangelium ein neues Gesetz gewesen und sein Los das eines jeden Gesetzes: Erstarrung. Jesus hat dafür der Welt einige ewige Grundsätze und einige zeitgeschichtliche Illustrationen dazu gegeben; in der Anwendung dieser Grundsätze auf alle Lebensverhältnisse und auf die Bedürfnisse wechselnder Zeiten soll die Menschheit ihre Kraft bethätigen; wir sind nicht Knechte, sondern Gotteskinder. Damit ist die Möglichkeit des Streites gegeben, aber Streit ist Leben und im Streit wirkt sich der Geist Jesu immer tiefer in die Menschenwelt ein. Allerdings ist damit auch eine gewisse Unbestimmtheit in den Detailfragen gegeben, aber diese Unbestimmtheit ist die einzige Möglichkeit der Freiheit; hier wurzelt das Recht der Individualität im Christentum. Keine tote Einheit, sondern lebendige Mannigfaltigkeit, die doch vor dem Zerfließen ins Unbestimmte geschützt ist durch den goldenen Ring des Doppelgebotes der Gottes- und Bruderliebe". — In das Gebiet der unbestimmten und rechtlich, wie sittlich, im einzelnen objektiv unbestimmbaren und unparagraphierbaren sittlichen Detailfragen gehören die sogenannten „Adiaphora". Sie sind als „das Erlaubte" zu bezeichnen und dem individuellen Ermessen zu überlassen, der Individualität, wie sie durch Charakter, Alter, Beruf, Lebensstellung, Umgebung, wechselnde Sitte u. s. w. gebildet und in ihrem Urteilen und Handeln sittlich mit bestimmt wird.

II.

Müssen die „Adiaphora" der Individualität als solcher überlassen werden, so sehen wir uns beim Uebergang zur Anwendung unseres Ergebnisses auf den Stand der evangelischen Geistlichen zunächst vor die Frage gestellt: Kann im Verhältnis zu dem, was an sich als „das Erlaubte" der sittlichen Individualität als solcher freigegeben werden muß, von einem ganzen Stand eine ganz bestimmte Stellungnahme gefordert oder überhaupt ermöglicht werden? Oder anders formu-

[1]) L. Ragaz, Pfarrer in Chur, Evangelium und moderne Moral. Berlin, 1898. C. A. Schwetschke und Sohn.

Digitized by Google

liert: Prägt ein gemeinsamer Stand seine Glieder zu einer so gemeinsamen Standesindividualität, daß sie aus dieser heraus in individueller Freiheit und doch ganz gleichmäßig dem „Erlaubten" gegenüber sittlich empfinden, sich stellen und handeln?

Ich kann nicht anders, als diese Frage der Hauptsache nach und im allgemeinen mit einem runden „Nein" beantworten. Denn so gewiß ein gemeinsamer Stand gemeinsame Empfindungsweisen erzeugt, ja sich allmählich sichtbar macht in Kleidung und mannigfacher Gewohnheit, in Gesicht und Gebärden, so gewiß ist und bleibt die Individualität des Einzelnen in ihrem tiefsten Wesen eine schöpferische originale Gottesthat, die jeder durchgehenden Schablonisierung durch Standesgesetz oder Standesanschauung spottet — oder doch spotten soll! Der eine wird, ernst und nach innen blickend von Gott geschaffen, tausend Dinge nicht thun, gemäß seiner ganzen Anlage auf dem Gebiete des „Erlaubten" nicht thun dürfen, die ein anderer gemäß seiner Art als eine frohe Gotteserlaubnis mit Recht für sich beansprucht. Dieser könnte, weil ästhetisch nicht veranlagt, in einer Klause mit kahlen Wänden wohnen, und jenen verlangt nach dem edlen Schmucke der Kunst. Der geht, weil er nur dem Religiösen oder der theologischen Wissenschaft lebt, achtlos vorüber am Theater wie an allen Kunstschöpfungen in Poesie und Musik, Plastik und Malerei, und jenen hungert danach, neben der Welt des Guten und Wahren auch die des Schönen seinem Geist zu vermählen zu befruchtendem Bunde. Der bewegt sich im Bewußtsein seiner gottgegebenen Freiheit unbefangen in Gesellschaften, da Zöllner und Sünder sitzen, und jener wiederum kann seiner Aengstlichkeit nicht Herr werden und liebt, wo das Amt ihn nicht fordert, ein zurückgezogenes Dasein. Wer wollte das ändern? wer es wagen die Anlagen, die Gott gab, zu fesseln? Es sei denn, daß er sie fesselt durch den „goldenen Doppelring" der Liebe zu Gott und dem Bruder, sie dadurch zu wahrhaft freier segensvoller individueller Entfaltung bringt und zugleich dem protestantischen Haupt- und Grundsatz von der Freiheit eines Christenmenschen bei alleiniger Gebundenheit an Gott zur Geltung verhilft! Mag Rom die Individualitäten seiner Priester knechten und äußerlich durch Uniform zur abgeschlossenen Standesindividualität stempeln, wir protestantischen Geistlichen können da nicht mit, weil Gott uns mehr ist als unser Stand, die gottgeschaffene Individualität mehr als ein uniformierendes Gesetz.

Aber thut es denn auch nur not, für die, die im innersten Centrum ihrer Gedanken, in Glaube und Liebe, eins sind, deshalb, weil sie *eines* Standes sind, auch eine einförmige Denk- und Handlungsweise auf dem peripherischen Gebiete des „Erlaubten" anzustreben? Ich kann eine Notwendigkeit dazu nicht finden. Wollen etwa unsere Gemeindeglieder, daß sich die Pfarrer alle gleichmäßig stellen und geben auf diesem Gebiete? Ich glaube kaum, daß sie es wollen oder daß sie es im Ernste wollen dürfen. Ich habe vielmehr immer den Eindruck gehabt, daß sie den geistlichen Stand viel mehr nach der geistlichen Person beurteilen, als die geistliche Person nach dem geistlichen Stande. Ich muß weiter sagen, es kommt mich das

Digitized by Google

Gefühl der Langweile und der Unnatur an, die ich immer auch als Unsittliches empfinde, wenn ich mir eine Reihe Pfarrer, die nach Gestalt, Temperament und Alter sehr verschieden sind, in schablonenhafter Gleichmäßigkeit der Kleidung und Haltung, des Blickes und der Rede vorstelle. Und grade der Vorwurf der Unnatur wirkt in unserer dafür überaus fein empfindenden Zeit sehr schwer.

Doch es taucht noch eine ernstere Frage auf: Sind wir, die wir als evangelische Geistliche nach reformatorischem Grundsatze mit unseren Gemeindegliedern eines, nämlich desselben geistlichen Standes durch den Glauben und von ihnen unterschieden sind nur durch Amt und Beruf, sind wir berechtigt, ein abgesondertes Standesbewußtsein derart zu pflegen, daß es uns durch die aus ihm fließende gleichförmige Stellungnahme zu dem weiten Gebiet des „Erlaubten" geradezu reinlich sondert von dem Laienstande? Kann von den Geistlichen als Stand überhaupt eine andere Stellung zur Welt verlangt werden als von jedem Christenmenschen?

Ich antworte, im Bewußtsein, Luther für mich zu haben: nein und abermals nein! Denn das hieße, die abgethane furchtbare Lehre der doppelten Sittlichkeit, die Gott sei's geklagt, sowieso noch in weiten Laienkreisen nicht ohne Schuld der Pfarrer ihr Wesen treibt, von neuem zur Geltung bringen. Aber, wird man als Gegenfrage einwerfen: Sollen etwa wir Geistlichen in unserem Verhalten zur Welt uns nach dem Laienverhalten und Laienempfinden richten? Nun — nicht grundsätzlich; aber praktisch des öfteren, wäre uns vielleicht recht gut! Denn im Laientum lebt ein gewaltiges Stück des natürlichen Christentums, das beim Geistlichen unter christlichem Virtuosentum leicht erstirbt. So hat unser Luther vom christlichen Laienbewußtsein aus seine weltbewegende Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" geschrieben, und die Engel wären nie seine Botenläufer gewesen, wenn nicht der Engel des natürlich-ungekünstelten, laienhaften Empfindens oder kurzgesagt: die christlich-deutsche Kindesseele eines Luther zu den deutschen Christenseelen aus seinen Schriften gesprochen hätte. Nicht grundsätzlich also, aber praktisch tausendmal kann uns ein Hineintauchen ins Laienempfinden ein Bad zur seelischen Gesundheit werden.

Grundsätzlich aber sollen wir uns in unserem Standesbewußtsein richten nach Jesus Christus, unserem Herrn. Er ist unser Standesherr und niemand weiter. Er aber hat im höchsten Standesbewußtsein, Sohn seines Vaters im Himmel zu sein, nicht viel danach gefragt, ob Pharisäer und Hohepriester ihn „den Zöllner- und Sündergesellen, den Fresser und Weinsäufer" nannten. Er hat die Natur in ihr Recht gesetzt, im Menschen das Gotteskind gesucht, er war froh mit den Fröhlichen, traurig mit den Traurigen. Er hat die Thore des Lebens weit und das sittliche Gewissen eng gemacht, die Welt für Gott erobert und Gottes höchstes Werk auf dieser Welt, den Menschen, zur sittlichen Freiheit und nicht zur Knechtschaft erlöst. Wie frei, wie groß war sein Leben und sein Sichgeben! Ich sehe ihn durch Galiläa schreiten, wie in Sonnenlicht getaucht, wie aus Bergesfreiheit geboren, ein Dorn im

Digitized by Google

Auge allen denen, die sich nur dann für fromm halten, wenn sie auch im Spiegel so aussehen, ein Anstoß für alle die, die in der Weltverneinung statt in der Weltüberwindung den Sieg sehen. An ihm erlebe ich, was für ein gewaltiges und köstliches Ding es ist um „die königliche Freiheit der Kinder Gottes". Und davon, meine ich, soll die Welt auch ein wenig an uns evangelischen Pfarrern erleben; nicht soll sie es erleben als ein gesuchtes und provozierendes Sichkleiden und Sichgebaren — das verbietet sich ja dem sittlichen Takte von selbst und ist das Zeichen eines unreifen Geistes —, sondern als eine tiefe Harmonie der Seele, die in Gott Herr ihrer selber und der Welt geworden, die ihres Gottes froh und der die Welt Gottes voll geworden ist, die in beglückender Freiheit sich selber lebt, sich selber gibt, weil sie weiß, daß sie Gott und Jesus lebt, die in ihr sind — so natürlich-sittlich und natürlich-fromm zugleich, denn Natur und Gott haben die Versöhnung in ihr gefeiert. Eine solche Seele aber wirkt überall, wo sie mit dem Weltlichen in Berührung kommt, versittlichend darauf ein. Eine solche Seele war der Vater der evangelischen Geistlichkeit, unser Luther. Als solche Seele hat er das evangelische Pfarrhaus geschaffen und das Weib zu dem gemacht, was es sein soll: die gottgewollte Ergänzung des Mannes in leiblicher und seelisch-geistiger Beziehung. Als solche Seele hat er den deutschen Frohsinn zu sich zu Tische geladen und die Prüderie, dies Zeichen sittlicher Ungesundheit, durch kraftvolle Natürlichkeit ersetzt. So hat er am Spiel der Laute seine Freude gehabt, am Tanz die Grazie bewundert und mit Scherz und heiterem Lachen nicht gekargt. So darf auch heute der evangelische Pfarrer an allen diesen Dingen, ohne Sünde zu thun und seinem Stande etwas zu vergeben, je nach seiner Geistesart unbefangen Anteil nehmen. Selbstverständlich wird er dabei, mehr wie irgend ein anderer, liebevollste Rücksicht auf das jeweilige Gemeindeempfinden nehmen, ohne sich aber zu seinem Sklaven zu machen. In allen diesen Dingen soll man ihm nur anmerken, daß nicht die Dinge ihn beherrschen, sondern er die Dinge. Er muß hier, wie überall, ein Bild der freien christlich-sittlichen Persönlichkeit sein, die die Naturtriebe weise zügelt und das Eigenwohl dem Gemeinwohl selbstlos unterordnet. Jenes klägliche Wesen aber, das, statt zum Himmel fröhlich aufzuschauen, sich nur angstvoll auf die eigenen Fußspitzen sieht, dem man, um mit Carlyle zu reden, so recht anmerkt, daß es sich fortwährend „Mühe gibt, zu glauben, daß es glaubt", das soll dem evangelischen Geistlichen fern sein. Denn wo ein wirklicher Glaube im Herzen wohnt, da durchdringt er auch bewußt und unbewußt in frischer, kraftvoller Natürlichkeit das ganze Leben. Selber gesund, muß er auch Gesundheit schaffen, wie und wo er sich immer im Weltlichen, im „Erlaubten" bewegt. Und Gesundheit schaffen, ein freies, freudiges, in Gott glückliches Leben wecken, das ist auf dem Gebiet des „Erlaubten", wie überall, die Aufgabe derer, die Nachfolger Jesu sind im Dienst an den Brüdern, im Dienst an der Gemeinde.

Digitized by Google

Text und Auslegung von Johannes 21, 15—17.

Von

Prof. **D. A. Merx** in Heidelberg.

Wenn ich schon bei der Uebersetzung des sinaitischen Evangelienpalimpsestes in das Deutsche, welche jüngst in diesen Blättern (August-Heft S. 308—315) von B. Schenkel besprochen ist, nicht aus dem Staunen über die innere Textgeschichte kam, so macht sich dies Staunen nur noch mehr geltend bei der Ausarbeitung der Erläuterungen. Scheinbar ganz unbezeugte Textformen, nach deren Spur man in den griechischen Handschriften vergeblich forschte, finden sich an den abgelegensten Stellen, in Handschriften, deren Lesarten in die Ausgaben nicht aufgenommen sind, und deren Bedeutung erst durch den Sinaisyrer erkannt wird. Wenn z. B. in der Versuchungsgeschichte Mt. 4,8 in ihm nur steht: „Wiederum nahm ihn der Satan zu sich und brachte ihn hinauf und stellte ihn auf einen Berg, der sehr hoch war und zeigte ihm alle Königreiche dieser Welt" und dann fehlt „und ihre Herrlichkeit", so sieht ein aufmerksamer Leser zwar bald, daß „dieser Welt" etwas sehr Andres ist als „der Welt", tröstet sich aber rasch damit, daß auch in der Weglassung der Worte „und ihre Herrlichkeit" ein Beweis für die Willkür des Syrers liege. Er erachtet leichthin „die Königreiche dieser Welt" für eine Künstelei und bleibt bei seinem Texte nach Tischendorf oder Westcott-Hort: *πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν*, wie die griechischen Handschriften haben, weil Tischendorf VIII ja gar keine Differenz notiert.

Aber die Sache bekommt ein vollkommen anderes Aussehen, wenn man den für die Versuchungsgeschichte sehr spärlich vorhandnen ältesten Citaten nachforscht. Solche finden sich bei Justin dem Märtyrer, der für diese Worte nicht in Betracht kommt, und bei Irenäus, welcher sie citiert. Bei ihm lauten sie so: et ostendit ei saeculi regna omnia und weiter nichts V, 21, 2. Die jungen Lateiner haben mundi (k), nicht saeculi, jenes ist *τοῦ κόσμου*, dieses, nämlich saeculum, hat den Begriff „diese Welt" und ist mit mundus durchaus nicht gleichen Sinnes. Irenäus stimmt also mit Sinaisyrer gegen alle Zeugen zusammen. Soll hier die Masse der jungen den ältesten Zeugen erdrosseln? Aber mehr noch: In Harvey's Ausgabe des Irenäus lautet der Text: ostendit ei saeculi regna omnia „et gloriam ipsorum", er stimmt also mit dem üblichen griechischen Text überein. Blicken wir jedoch in den kritischen Apparat zur Stelle, so besagt dieser: Die Worte et gloriam ipsorum hat Massuet nicht in seinen Irenäustext aufgenommen, obgleich sie in der Arundelhandschrift stehen, weil sie in der Handschrift von Clermont und in der von Voß fehlen. Die Handschrift von Clermont ist 10. Jahrhundert, also die älteste, ihre Ueberlieferung ist in dem Vossischen Manuskript aus dem 14. Jahrhundert noch

Digitized by Google

vorhanden, aber nach dem Vulgatentexte sind die fehlenden Worte in das Arundelmanuskript (12. Jahrhundert) eingesetzt. Während der ältere Herausgeber die Worte dem Irenäus absprach, hat der jüngere sie eingesetzt, d. h. er hat die Interpolation nach der Vulgata für echt irenäisch gehalten. War nun dies schon ein anfechtbares kritisches Verfahren, dessen Berechtigung indessen nicht völlig widerlegt werden konnte, so ändert sich das durch den Text des Sinaisyrers. Jetzt haben wir zwei Zeugen für die Weglassung der Worte *καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν*, der Text, den der lateinische Uebersetzer des Irenäus reproduciert, stimmt mit der Vorlage des Sinaisyrers. Die ältesten Zeugen sind einmütig in der Verwerfung der Worte et gloriam ipsorum, die aus dem Folgenden falsch in V. 8 eingeschoben sind, um mechanische Gleichheit zwischen V. 8 und V. 9 herzustellen. Um wie viel feiner der alte Text ohne den Zusatz in V. 8 ist, das will ich hier nicht breit auseinandersetzen. Wer den Text bei einer Predigtvorbereitung meditiert, wird den praktischen Wert des alten Originaltextes bald genug selbst finden. Ich führe dies Beispiel an, um den Leser für eine noch bedeutsamere Lesart des Syrsin vorzubereiten, welche Joh. 21, 17 steht.

In den herkömmlichen griechischen Texten folgt auf die dreimalige Frage Jesu an Petrus, ob er ihn liebe, eine dreimalige Antwort mit dem Auftrage, die Gemeine zu leiten. Man begreift bei dreimaliger Frage eine dreimalige Wiederholung des Auftrages mit denselben Worten, denn dies würde die Intensivität und den Ernst des Auftrages zum Ausdrucke bringen. Man begreift aber ebensogut drei verschiedne immer schwerer werdende Aufträge. Aber eins begreift man nicht, nämlich daß zwei Aufträge gegeben und der zweite noch einmal wiederholt wird. Das ist gegen die Kunstform, in der eine natürliche Gedankensteigerung zum Ausdruck kommen muß. Grade diese unbegreifliche Textform bieten nun aber die Griechen, und die Ausleger haben sich darüber keine weiteren Gedanken gemacht. Die Prüfung der alten Auslegung der Stelle ergibt ein höchst unbefriedigendes Resultat. Promiscue hic usurpavit Ioannes *ἀγαπᾶν* et *φιλεῖν* ut mox *βόσκειν* et *ποιμαίνειν*, und weiter pasce agnos meos i. e. fideles meos, quos promiscue agnos et oves appellat. Vel agnos appellat recens conversos et teneriores in fide, oves robustiores in fide. Und dann noch: Triplex hoc pasce forsan apte applicueris ad tergeminum obiectum ministerii Petri 1 Gentiles, 2 Iudaeos, 3 Israelitas de decem tribubus. So faßt Matthäus Polus 1712 die alten Auslegungsversuche zusammen. Ich füge noch Bellarmin bei, der die Lämmer auf die Laien, die Schafe auf die Kleriker gedeutet hat, was jetzt katholisch recipierte Exegese ist.

Die neuere Auslegung steht dem Texte nicht weniger hilflos gegenüber als die alte. Lücke erklärt *ἀρνία* und *πρόβατα* für völlig synonym, Tholuck und Hengstenberg, Godet, Deutinger 1862, Ewald sagen so gut wie nichts, Dindorf 1796, Tittmann 1816 erklären direkt: *ἀρνία* et *πρόβατα* differunt quidem, sed hoc loco plane sibi aequipollent. Warum wohl? Nur Luthardt, dem Keil folgt, stellt drei Stufen her, indem er *ἀρνία*, *πρόβατα* und *προβάτια*

Digitized by Google

ſcheidet, wie Tiſchendorf nach *ABC* in V. 17, leider aber auch in V. 16 ediert hat, meint dann aber, dieſe drei Wörter bezeichneten immer dasſelbe, nur von andern Geſichtspunkten aus. Man möchte gern wiſſen, von welchen, aber das bleibt dunkel. Beachtenswert iſt nur, daß ſich hier das Bedürfnis geltend macht, drei verſchiedene Objekte des Hütens bei dreimaliger Frage zu haben. Dem kommt die Lesart προβάτια in V. 17 entgegen, das von πρόβατα V. 16 getrennt werden kann, aber das iſt doch eitel Schein. Was iſt denn der Unterſchied von der Diminutivform und von πρόβατα? Das zu hütende Objekt bleiben die Schafe, mögen ſie auch in V. 17 Schäflein genannt ſein. Ein Ausleger iſt ſogar auf den Einfall gekommen, προβάτια daraus zu erklären, daß es πρόβατα und ἀρνία zuſammenfaſſen ſolle.

Nun iſt aber die ganze Dreiteilung ἀρνία, πρόβατα, προβάτια handſchriftlich gar nicht vorhanden, ſondern ein künſtliches Gemächte. Denn ſo ſteht die Ueberlieferung:

V. 16 προβάτια *BC*. 19 — πρόβατα ℵ*ADXΓΔΛΠ* uncial[7]. 69 alii plerique *acef ff*[2] etc.

V. 17 προβάτια *ABC* — πρόβατα ℵ*DXΓΔΠ* uncial[7] 1.33 alii omnes *abcdef ff*[1]*g*.

Hier lehrt der Augenſchein, daß die Zeugen für πρόβατα dieſe Lesart in beiden Verſen haben, ebenſo wie die für προβάτια, nur Codex *A* fällt um. Dieſer eine Codex alſo würde ἀρνία, πρόβατα und προβάτια bieten, darauf kann man aber der ganzen übrigen Ueberlieferung gegenüber darum keinen Text bauen, weil die Herſtellung der Dreizahl nichts als ein formales Kunſtſtückchen iſt, dem kein richtiger Sinn entſpricht, und das zur Erklärung des Textes nichts leiſtet, denn ob πρόβατα ob προβάτια, das iſt hinter den ἀρνία gleichgültig.

Bei dieſer Lage des Textes war es mir natürlich im höchſten Maße auffallend, daß der Sinaiſyrer wirklich drei verſchiedene Objekte bietet, nämlich 1) V. 15 emrai = meine Lämmer, 2) V. 16 neqawāty = meine Schafe, 3) V. 17 'erbai = meine Böcke, und daß dies auch in der Peſchita erhalten iſt, aber ſo, daß die Ausdrücke in V. 16 und V. 17 vertauſcht ſind, alſo in Peſch. V. 17 neqawāty = meine Schafe und in V. 16 'erbai = meine Böcke ſteht. — Mit einem Schlage ſchien hier licht zu werden, was vorher völlig dunkel war, wie der Bankrott der Exegeſe und Textkritik zeigt. Zwei Zeugen, aber unter ſich durch die Stellenvertauſchung verſchieden, boten in völlig entſchiedener Weiſe den drei Aufträgen Jeſu entſprechend drei verſchiedene Objekte. Aber der die vernünftigere Ordnung Lämmer, Schafe, Böcke bietende Sinaiſyrer ſtand allein. Warum hätte die Peſchita hier umgeſtellt? Konnte er die ganze entgegenſtehende Ueberlieferung wirklich aufwiegen?

Bei dieſer Gelegenheit habe ich denn gelernt, was es auf ſich hat, wenn ein gelehrt thuender, faule Skepſis mit Kritik verwechſelnder Ariſtarch des Wegs daher kommt und den armen Sinaiſyrer abthut mit ſeinem: Das iſt eine völlig vereinzelt ſtehende Abſtruſität, oder wie die heutige Journaliſtenredensart lautet: Das

Digitized by Google

ist mit Vorsicht aufzunehmen, — eine Redensart, die ich leider Gottes auch in theologisch wissenschaftlichen Handbüchern gefunden habe. Denn was denkt sich wohl der fürsichtige Mann bei dieser Redensart? Doch offenbar gar nichts, aber sie kleidet ihn in hübsche wissenschaftlich-kritische Falten und verpflichtet zu nichts. Mit Vorsicht aufnehmen? — Als ob nicht alles in der Ueberlieferung mit Vorsicht aufgenommen werden müßte? Aber freilich, wenn so ein Text noch so gut erscheint, falls man Sinn und Zusammenhang erwägt, — er steht allein, und ist darum — etwa mit Vorsicht anzunehmen? O nein, mit Vorsicht zu verwerfen, das ist der Sinn der Phrase.

Nun mein Sinaisyrer stand allein, aber nur solange bis ich einen Genossen fand, von dem die Aristarche freilich nichts wissen. Bei einer der vielen Unterhaltungen, die ich den Vorzug hatte, mit dem gregorianisch-armenischen Patriarchen von Konstantinopel, Malachia Ormanian, führen zu können, kam die Rede auch auf den Sinaisyrer und auf die Frage nach dem ursprünglichen armenischen Bibeltexte und seiner syrischen Quelle. Ich führte dabei die ganz alleinstehende Lesart des Sinaisyrers in Joh. 21, 15—17 an und sah, wie diese Lesart den Patriarchen frappierte. Auf meine Frage, warum er so erstaunt sei, erhielt ich die Antwort: Weil ich ganz dieselbe Lesart vor Jahren in einer armenischen Handschrift der Evangelien gefunden und mir gemerkt habe. Und wo ist die Handschrift, kann ich sie nicht sehen? Das war meine natürliche Gegenfrage. Die Antwort war: Nein, denn die Handschrift ist vor Jahren bei einer Feuersbrunst mit verbrannt. Ich bat nun den Patriarchen mir die Lesart aufzuschreiben und mit seinem Worte zu bezeugen, daß er sie so in einer verbrannten armenischen Handschrift gefunden habe, damit ich sie als authentisch bestätigt verwenden könnte. Er sagte mir das freundlich zu, und er hat sein Wort nicht nur gehalten, sondern noch viel mehr gethan. Er ließ nachforschen, und es fand sich noch ein Manuskript mit derselben Lesart, aus dem er mir Joh. 21, 15—25 abschreiben ließ, und über das er mir Folgendes mitteilte: Die Abschrift von Joh. 21, 15—25 ist eine getreue Wiedergabe des Manuskriptes CIX der Bibliothek der armenischen Antonianer, die sich früher in Rom befand und jetzt nach Ortakôi (einem Dorfe bei Konstantinopel) am Bosporus überführt worden ist. Die Handschrift ist nicht datiert, aber nach Schrift, Ornamenten und Figuren ist sie annähernd dem 13. Jahrhundert zuzuweisen. — Die mir gesandte Kopie ist vom Generalabte der Antonianer P. Rafael Miasérean contrasigniert. Die andre Handschrift, in welcher der Patriarch Joh. 21, 17 dieselbe Lesart gefunden zu haben sich genau erinnert, hatte ungefähr das gleiche Alter, sie ist bei der großen Feuersbrunst vom 5. Juni 1870 in Pera verbrannt, wo sie sich im Kollegium der Antonianer in der Schischeli-Straße befand.

So hätten wir denn zwei armenische Handschriften, die ebenso lesen wie der Sinaisyrer, er steht nicht mehr allein, aber freilich in Zohrab's kritischer Ausgabe der armenischen Bibel von 1805 ist die fragliche Lesart nicht zu finden. Daher

Digitized by Google

man denn lernen kann, mit „Vorsicht“ dem Sinaisyrer gegenüber aufzutreten und nicht gleich mit dem Urteile von Willkür oder Nachlässigkeit bei der Hand zu sein. Ich habe hier zwei Beispiele ganz vereinzelter Lesarten geboten, die ihre Stütze fanden, wo sie niemand gesucht hat, in den handschriftlichen Lesarten des Irenäus und in unpublizierten Varianten der armenischen Bibel. Solcher Beispiele habe ich viele, in meinen Erläuterungen wird man sie lesen.

Der syroarmenische Text im Joh. 21, 15—17 lautet nun so:

15 Und da sie aßen (arm. zu Nacht speisten, — es ist ein Wort) sprach Jesu zu Schimeon (arm. zu Simon Petrus[1]): Du Schimeon, Sohn des Jaunan (arm. Simon des Jonan, ohne das Du), liebst Du mich? (arm. setzt zu: mehr als diese = *πλέον τούτων*[2]). Sagt er zu ihm: Ja mein Herr (arm. nur Herr[3] und mit dem Zusatz: Du weißt, daß ich Dich liebe[4]). Sagt er zu ihm: Weide meine Lämmer (emrai = zkarins im). 16 Abermals sprach zu ihm Jesu (arm. läßt Jesu fort[5]): Schimeon, Sohn des Jaunan (arm. wie oben), liebst Du mich sehr[6]? (arm. ohne das sehr). Spricht er zu ihm: Ja, mein Herr! (arm. bloß Herr, mit dem Zusatze: Du weißt, daß ich Dich liebe[7]). Sagt er[8] zu ihm: Weide meine Schafe! (neqawäty = zavtschkhars im). 17 Abermals sprach zu ihm Jesu (arm. Sagt er zu ihm das dritte Mal[9]): Schimeon, Sohn des Jaunan (arm. wie oben), liebst Du mich? Es wurde dem Schimeon (arm. nur Petrus im Nominativ[10]) betrübt darüber, daß ihm Jesu (arm. ohne Jesu[11]) dreimal so sprach, (arm. dreimal sagte: Liebst Du mich). Spricht zu ihm Schimeon[12] (arm. und sagt zu ihm): Alles weißt Du, daß ich Dich liebe, weißt Du. (arm. Herr[13], Du weißt Alles, und Du aber kennst Alles, auch daß ich Dich liebe). Und er sprach zu ihm (arm. Spricht zu ihm Jesu[14]): Weide meine Böcke ('erbai = zkhojss im).

1. Die Einführung des Namens Petrus in die griechischen Texte des Neuen Testamentes hat eine ganz besondre Geschichte, deren Hauptmomente durch die Vergleichung der verschiednen alten Uebersetzungen festgestellt werden können, und die ich in den Erläuterungen festgestellt habe. Unser Beispiel ist interessant genug, der Syrer drückte *Συμεών* aus, der Armenier hat schon *Σίμων* und dann den Zusatz *Πέτρος* noch dazu. Aus einer vollständigen Induktion über den Gebrauch von *Συμεών*, *Σίμων*, *Κηφᾶς*, *Πέτρος* ergibt sich eine wundersame Textgeschichte.

2. Dies *πλέον τούτων* fehlt wie im Sinaisyrer, so auch in den Altlateinern *a b c e ff*[2] und in griechischen Minuskeln 1. 22. — Es ist aber eingesetzt in Peschita, da es die Griechen sogut wie einstimmig mit *πλέον* oder *πλεῖον* haben. Danach hat es auch der Kopte, Syrhieros und Hieronymus.

3. Das „mein Herr“ ist keine Differenz gegen das bloße Herr, es ist syrisch idiomatischer Ausdruck.

4. Das im Syrsin fehlende: Du weißt, daß ich Dich liebe, fehlt auch bei den Altlateinern *a e*.

5. Die Griechen zählen hier und haben *δεύτερον*. Das hat nicht einmal der Arm., der doch in V. 17 das *τὸ τρίτον* ausdrückt, geschweige denn der Syrer. Es fehlt sogar in der ersten Hand von ℵ und in 249, dann in den Altlateinern *a b f ff² g* und ebenso in der Vulgata, es gehört der mechanischen Ausfeilung an. Das *πάλιν* der Griechen ist ebenso unentbehrlich, als das *δεύτερον* pedantisch, jenes hat der Syrsin, dieses nicht. Tischendorf VIII hat sich die Frage nach der Echtheit des *δεύτερον* wohl gestellt, aber es doch beibehalten. Auch Westcott-Hort mußten es nach ihren textkritischen Principien aufnehmen.

Digitized by Google

6. Dies „sehr" hat nur der Sinaisyrer unter den bis jetzt bekannten Zeugen.

7. Das im Syrer fehlende: Du weißt, daß ich Dich liebe, fehlt wie oben im Altlateiner *a*.

8. Statt des einfachen „er" hat Peschita „Jesu" eingesetzt mit einer Anzahl griechischer Minuskeln und Lateiner so wie $A\Pi^2$.

9. Dies τὸ τρίτον haben alle bekannten Zeugen außer dem Sinaisyrer. Es ist pedantische Anticipation des folgenden ὅτι εἶπε τὸ τρίτον durch einen verständigen und platten Redaktor, wie oben das δεύτερον, das noch einen Schritt weiter geht, damit nichts in der Zahlenreihe fehle.

10. Man beobachte, wie Petrus für Schimeon eindringt, und ohne jede Variante im Griechischen ist, obwohl doch noch V. 15 wenigstens Simon Petrus gelesen wird.

11. So ohne Jesu lesen die Griechen.

12. Die Griechen haben nur καὶ λέγει αὐτῷ, aber das καὶ, das hier der Armenier hat, fehlt in *A a b am.*

13. Dies Herr, κύριε, haben alle Zeugen außer dem Sinaisyrer. Sollte die Phrase ohne das κύριε nicht den Unmut über die dreimalige Frage markieren?

14. Dies Jesu fehlt im ℵ*D*, Minuskeln, Vulgata, Kopte, Syrsin, — es erscheint als ὁ Ἰησοῦς in *AΧΓΔΛΠ*, als Ἰησοῦς in *BC* und im Sahiden und Armenier. Es ist daher in Peschita eingesetzt nach jüngerer Textform.

Das syrische neqawâty ist auch Joh. 10, 26 Lc. 2, 8 im Sinaisyrer für πρόβατα gesetzt, es bezeichnet speciell die weiblichen Tiere, dagegen wird im Wörterbuch angegeben, 'erbe könne auch die weiblichen Tiere bedeuten; und in der That bezeichnet Mt. 25, 33 'erbe die Schafe und gedaja die Böcke in der Peschita ebenso, wie im Sinaisyrer, der seinerseits sogar emre (Lämmer) für πρόβατα setzt [1]). Indessen notiert Payne-Smith selbst, ein Mann der getauft wird, sei 'Erba (= Bock), ein getauftes Weib aber Neqja (Schaf, Singular von neqawâta) genannt worden, und Bar Bahlul erklärt 'erba direkt und allein durch das arabische Kabsch, d. i. Widder.

Daß nun aber in Wahrheit die Syrer Joh. 21, 16, 17 unter dem 'erbe die Böcke und nichts andres verstanden, das können wir sicher aus dem arabischen Tatian ersehen, dessen Evangelienharmonie im arabischen Texte ohne jeden Zweifel aus einem Originale geflossen ist, das die Stücke der Evangelien, die Tatian zusammengeordnet hat, aus der Peschita entnommen hat, denn dieser arabische Tatian geht mit dem Peschitatexte konsequent zusammen. So auch in unsern Versen. Wir haben oben bemerkt, daß die Peschita drei Wörter statt der griechischen zwei, ἀρνία und πρόβατα hat, aber im Gegensatz zum Sinaisyrer die 'erbe in V. 16, die neqawâta in V. 17 hat. Genau so hat es der arabische Tatian (ed. Ciasca S. 208), Alles der Peschita Eigne drückt er aus: Jona für Jaunan, Schim'eon, Kefa, statt des bloßen Schimeon, liebst Du mich mehr als diese (V. 15) statt des bloßen liebst Du mich u. s. w. Nun dieser arabische Tatian sagt in V. 16 mit Peschita: Weide mir meine Böcke, denn er hat Kibâschi, was für 'erbai steht und absolut Böcke bedeutet, dagegen setzt er wieder mit Peschita in V. 17: Weide mir meine Schafe, da sein ni'âdschi für neqawâty, als Plural von na'dscha nur die weiblichen Tiere bezeichnet.

[1]) So Mt. 26, 31, wo dann die Peschita 'erbe herstellt, während sie in Mc. 14, 27 das emre ruhig stehn läßt, und in Lc. 15, 4 beide 'erba anwenden. Auch Mt. 10, 16 schreibt der Sinaisyrer emre Lämmer statt πρόβατα, und die Peschita ändert es nicht.

Digitized by Google

Somit ist erwiesen, daß der altsyrische Text, bezeugt durch den Sinaisyrer und die beiden armenischen Manuskripte, sowie durch die Peschita selbst, die ihrerseits wieder durch Tatian gesichert ist, in Joh. 21, 15—17 Lämmer, Schafe und Böcke geschieden hat. Die Anordnung des Syrsin ist von den Armeniern bezeugt und in sich natürlicher, als die in der Peschita und im Tatian erscheinende. Was stand griechisch? Ich denke ἀρνία, πρόβατα, ἐρίφια oder τράγοι. Hiermit ist denn der rein exegetischen Thätigkeit ein brauchbarer Boden gegeben, es ist zu erwägen, was diese symbolische Bezeichnung sagen soll; ob es aber Kinder, Weiber, Männer, ob Unfertige, Gehorsame, Ungehorsame, ob Katechumenen, Laien, Kleriker bezeichnen soll, oder was sich sonst noch kombinieren läßt, — das überlasse ich der Reflexion der Leser. Mein Zweck ist hier nur, die handschriftliche Textüberlieferung bei den Griechen und die im Sinaisyrer in einem höchst charakteristischen Einzelfalle der ruhigen Erwägung zu unterbreiten. Wer sich die Frage vorlegt, warum denn aber die Böcke getilgt sein könnten, den weise ich auf Mt. 25, 32. 33. Sollte Petrus auch die weiden, die zur Linken stehen werden? — Doch sei dem, wie ihm wolle, wenn altes ἐρίφια oder τράγοι Joh. 21, 17 durch πρόβατα ersetzt ist, um jenen angedeuteten Reflexionen auf Mt. 25, 33 zu genügen, so begreift sich die Anordnung im griechischen Texte ἀρνία, πρόβατα, πρόβατα, während umgekehrt die Reflexion auf Mt. 25, 33 der Umbildung des letzten πρόβατα in Böcke zuwider ist, und dabei doch bei der dreifachen Frage nach der Liebe entweder dreimal dasselbe Objekt dem Petrus empfohlen sein müßte, oder aber drei verschiedene, die Empfehlung von zweien aber (ἀρνία und πρόβατα) völlig der ästhetischen Form bar ist, die doch sonst in Jesu Worten nicht fehlt. Das προβάτια *BC* ist süßliche Künstelei.

Für die Beurteilung des Kapitels als Ganzen, — bei der man auf den Gedanken kommen kann, Katechumenen, Laien und Kleriker zu unterscheiden, weise ich auf den Umstand hin, daß Irenäus um 180 aus jedem Kapitel des Johannes lange Citate bietet, dieses aber vollkommen ignoriert, während der echte Cyprian S. 486, 17 ed. Hartel um 230 das Kapitel kennt. Ebenso kennt es Aphraates S. 195, der die Tiere durch 'ana = Schafherde, (im Syrsin. gelegentlich für πρόβατα gebraucht), — und emre = Lämmer und neqawāta = weibliche Schafe bezeichnet, wobei denn emre in Codex *A* durch 'erbe ersetzt wird. Das führt zur völligen Konfusion, denn dann bedeutete die Namenreihe bei Aphraates: Weide mir meine Schafherde und meine Böcke und meine Schafe. Das mir im Texte weist auf Peschita, welche es ebenfalls hat.

Für den armenischen Text noch die Bemerkung, daß er hier wie öfter eine altsyrische Lesart aus seiner ursprünglichen Vorlage erhalten hat, welche die Revisoren im fünften Jahrhundert bei ihrer Umarbeitung nach dem griechischen Texte von Konstantinopel nicht beseitigt sondern stehen gelassen haben.

Digitized by Google

Literatur.

D. Chr. Ernst Luthardt, Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt. Leipzig 1898, Dörffling & Franke; XVI u. 633 S.

Der greise Vorkämpfer der landeskirchlichen Lutheraner in Deutschland, der etwa 40 Jahre lang vom Katheder herab die Glaubenslehre vorgetragen hat, will jetzt nach dem Abschluß seiner akademischen Lehrthätigkeit seine Dogmatik, die den Fachgenossen aus dem neunmal aufgelegten „Kompendium" bekannt ist, der Gemeinde unmittelbar zu Diensten stellen, wie vor ihm Hase und Schenkel gethan haben. Eines solchen Dienstes der theologischen Wissenschaft bedürfen die denkenden Glieder der christlichen Gemeinde, zwar nicht, um ihre Frömmigkeit zu nähren, wohl aber um sie zu verstehen und gegen bittere Anfeindung, wie sie sich aus dem geistigen Leben der Gegenwart so vielgestaltig erhebt, getrost zu behaupten. Aber wie apologetische Bemühungen römisch-katholischer Theologen, den Glauben der Papstkirche „vor dem Richterstuhl der Vernunft" zu verteidigen oder ihn als „voll und ganz auf der Höhe des 19. Jahrhunderts stehend" zu erweisen [1]), doch nur ein Denken befriedigen können, das an und durch die römische Kirche gebunden ist, so wird auch eine evangelisch-christliche Glaubenslehre, die wie die neue Luthardt'sche auf die Rechtfertigung der lutherischen Kirchenlehre abzielt, zur Klärung und Befestigung evangelisch-protestantischer Glaubensüberzeugung nur in beschränktem Maße und in begrenzten Kreisen helfen können.

In dem umfangreichen, aber durchaus nicht schwerfälligen Werke des Leipziger Dogmatikers tritt uns als die „kirchliche Wissenschaft vom Christentum" eine Theologie entgegen, die für ihre Geburtsstätte und Heimat die Schrift erklärt als die gottgewirkte bleibende und normative Urkunde der übernatürlichen, über den ganzen Bereich des schöpfungsmäßig Gegebenen hinausgehenden, also wunderbaren Offenbarung des dreieinigen Gottes. Die Inspirationstheorie „unserer alten Dogmatiker" wird mit dem vorliegenden Thatbestande nicht verträglich gefunden. Aber der neulutherische Dogmatiker muß sich nicht bloß die alttestamentliche Geschichte als „notwendig eine Geschichte der Wunder und der Weissagungen", sondern auch der modernen Kritik gegenüber die Reihenfolge „Gesetz und Propheten", nicht umgekehrt, „ausbedingen" (S. 546). Wenn die Evangelien einen Bericht geben, so „muß das Berichtete auch möglich gewesen sein" (S. 578) und den Bericht der Ap.-Gesch. über den Pfingstvorgang läßt L. „von vorn herein" als geschichtliche Thatsache gelten. Das johanneische Evangelium ist nach Ueberwindung der „übergreifenden" Kritik der Baur'schen Schule, dieses „Gedichts früherer Zeiten (!)", auf den Apostel selbst zurückzuführen und die johanneischen Selbstzeugnisse Jesu über seine göttliche Natur, sein Verhältnis zum Vater und sein vorweltliches Sein bei ihm „tragen vielfach eine solche Bestimmtheit des Gedankens und Prägnanz des Ausdrucks an sich, daß sie die Herkunft aus Jesu Mund selbst deutlich erkennen lassen" (S. 160).

Wenn nun derselbe Wortführer der lutherisch-kirchlichen Theologie im Ein-

[1]) „Der alte Christus-Glaube voll und ganz (!) auf der Höhe des 19. Jahrhunderts. Von Herm. Jos. Fugger-Glött, Priester der Gesellschaft Jesu, im Deutschen Reich geächtet." Mainz 1895, Franz Kirchheim.

Digitized by Google

gange der römischen Kirche und ihrem theologischen Bildungsbetriebe gegenüber versichert: „Wir Evangelischen werden immer die lebendige Berührung mit der Luft des übrigen geistigen Lebens fordern und suchen müssen“ (S. 5), so kann diese wohllautende Versicherung, die zahlreiche Verweisungen auf die Philosophie des 19. Jahrhunderts von Kant und Fichte bis zu Joh. Volkelt vielleicht bekräftigen wollen, den unerquicklichen Eindruck absichtlicher Absperrung der „kirchlichen“ Theologie gegen ihre „moderne“ Stiefschwester, die Theologie des „Neuprotestantismus“, doch nicht verwischen, wie denn auch das völlige Schweigen des dicken Buches über die evangelisch-kirchliche Union deutlich genug redet.

Luthardt behandelt die Glaubenslehre in sieben Teilen als die Lehre von der menschlichen Gottesgemeinschaft in Christus, die begründet ist im ewigen Heilsrat des Dreieinigen, dessen Liebeswille sich zu verwirklichen anfängt in der Schöpfung des Menschen und seiner Welt und gegenüber der Verneinung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch die Sünde seine Auswirkung erlangt in der Person und dem Werke des Gottmenschen, um dann durch das Gnadenwerk des heiligen Geistes im Innenleben der Gläubigen und in der Kirche Christi (in deren Auftrag das kirchliche Amt die Gnadenmittel schriftgemäß verwaltet) seine Aneignung zu finden und seine schließliche Vollendung in der zukünftigen Welt der Ewigkeit und ihrer verklärten Menschheit.

Die Erkenntnis Gottes als des Dreieinigen will L. nicht wie Frank aus der Idee der absoluten Persönlichkeit ableiten, sondern von Christus aus, also heilsgeschichtlich gewinnen, aber nicht mit der alten Dogmatik schon aus dem Alten Testament, sondern erst aus dem neutestamentlichen Schriftzeugnis von der Dreieinigkeit Gottes, das auf dem Selbstzeugnis Jesu insbesondere im Johannes-Evangelium beruhe, wobei L. die Worte von den drei Zeugen im Himmel 1. Joh. 5, 7, „obwohl der Sache nach nicht unrichtig“, nach Luther's Vorgang als spätere Eintragung preisgibt. — Die Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre im sog. Athanasianischen Bekenntnis wird als anscheinend verwegen, aber doch notwendig bezeichnet und die drei „sogenannten (!)“ Personen werden erklärt als die „inneren Akte, Arten und Weisen, wie der Eine selbe Gott innerlich sein ewiges Leben vollzieht und im Verhältnis zu sich selber steht“ (S. 184). Sehr richtig heißt es am Schluß: „Vom ewigen Leben Gottes selbst reden die Formeln der kirchlichen Lehre, am Geheimnis tastend mit den Fingern, ohne es erschließen zu können“ (S. 192). Wenn L. aber vorher den Erklärungsversuchen der Sartorius, Liebner, Kahnis entgegenhält, daß auf diesem Wege u. a. auch die „persönliche Besonderheit des heil. Geistes nicht recht gelingen wolle“, so müssen wir bekennen, daß wir auch in dem heiligen Geist, wie Luthardt ihn darstellt als „das Princip oder die wirksame Macht der neuen Lebensgemeinschaft mit Gott, Geist Jesu Christi und der neutestamentlichen Offenbarung“, eine persönliche Besonderheit nicht entdecken können.

Das absolute Wunder wird von unserm Dogmatiker mit recht wenig Geschick und Glück zu halten gesucht: „Das Gesetz des Todes bleibt nach wie vor dasselbe in der Welt, wenn auch etwa ein einzelner Toter der Abhängigkeit von diesem Gesetze entnommen und in Abhängigkeit von einer übergreifenden Macht des Lebens gestellt wird“ (S. 230). Die „sogenannten“ Gesetze des Naturgeschehens seien ja „stets flüssige Formen in der Hand des Meisters“. Das Wunder gehöre zum teleologischen Wirken Gottes, das sich durch die Engel vermittle. Diese werden von L. geistige Kräfte Gottes genannt, „nach der Naturseite des göttlichen Wirkens dienstbar, nicht

Digitized by Google

— wie der heilige Geist — nach der Personseite" (S. 234). An sich gehören die Engel als Geister der unsinnlichen Welt an, aber in Gottes Botendienst können sie sich „verfichtbaren" und den Menschen „unfragliche äußere Kundgebungen" überbringen" (S. 239). — Die wichtige Bedeutung der „biblischen und kirchlichen Wahrheit vom Teufel" liegt nach Luthardt nicht in der Lehre an und für sich, sondern „in ihrem Zusammenhange mit der Gesamtlehre von der Sünde". Aber die Lehre von der Sünde als der widergöttlichen Sinnesrichtung selbstsüchtiger Weltliebe behandelt er selbst ohne jede Beziehung auf Satan und seine Dämonen. Erst bei der Versuchung Jesu tritt diesem der Satan „als die widergöttliche Geschichtsmacht persönlich entgegen" (S. 372), doch sollen wir uns den Vorgang „weder als einen geistigen, noch als einen grob äußerlichen wie eines gewöhnlichen Verkehrs vorstellen"!

Bei Jesus haben wir es „mit einem vollen und ganzen Menschen und Menschenleben zu thun" (S. 339). Seine Menschwerdung aber ist „als Vollzug des trinitarischen Heilsrats auch die selbsteigne That der Trinität je nach der Eigentümlichkeit ihrer Faktoren" (353). Maria, die Jungfrau, mußte ihres Sohnes, des ewigen Sohnes Gottes, im Hause Josephs genesen, „damit Jesus von vorn herein durch Joseph im erbrechtlichen Zusammenhang mit David stehe"! Auch sein Eintritt in den Beruf ist eine That des Dreieinigen. Hierbei, in der Taufe, empfing er „das Vermögen wunderbarer Machtbethätigung". Er hatte zu leiden von den Menschen, vom Satan und vom Zorne Gottes (nicht wider ihn, aber über ihn als den Mittler und Repräsentanten der sündigen Menschheit). Gegen die „dogmatische Theorie unserer Alten" von Jesu Gottverlassenheit in seinem letzten Leiden kann Luthardt seine Bedenken nicht zurückhalten und in der Kontroverse zwischen dem Erlanger Hofmann und dem Rostocker Philippi wegen des „stellvertretenden Strafleidens" entscheidet er sich nicht mit dem Rostocker für die altorthodoxe Dogmatik, wie er auch die in der kirchlichen Sprache häufige Redeweise von einem „Verdienst" Christi als vorreformatorisch und mißverständlich ablehnt: „es ist alles persönlich gemeint und zu verstehen; Christus selbst ist unsere Gerechtigkeit, er selbst, sofern er durch das Leiden um der Sünde willen heilig hindurchgegangen und nun in seiner Person selbst das Resultat seiner Geschichte ist" (S. 396).

Nach L. „entscheidet sich am Grabe Jesu der Gegensatz der beiden entgegengesetzten Weltanschauungen". Ihm steht fest, daß Jesus leiblich auferstanden ist und auferstehn mußte, leiblich und doch in anderer Leiblichkeit: „sein Leib ist ihm nur das unbedingt ihm zur Verfügung stehende Mittel der Verfichtbarung" (S. 417). Der (wohl ebenso phantastisch vorgestellte) Vorgang der Auffahrt gen Himmel „soll die Veränderung des Lebensstandes Jesu zur Welt abbilden" und das „Sitzend zur Rechten Gottes" ist bildliche Bezeichnung für die weltmächtige und weltgegenwärtige Stellung des mit dem Vater geeinten erhöhten Mittlers im Dienst seiner Gemeinde. Wenn die alten Dogmatiker von einem Reiche der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit des Erhöhten reden, so ist das nach Luthardt mehr „eine äußerlich schematische Nebeneinanderstellung, als eine innerliche Erfassung".

Die geschichtliche Thatsache der Person Jesu Christi bildet nun „den Gegenstand und Inhalt des Glaubens . . . und zwar nicht diese oder jene geschichtliche Einzelheit seines Lebens, sondern es ist immer Gott in Christo, d. h. der ewige Heilswille Gottes, der in Jesu Christo in geschichtliche Wirklichkeit eingetreten ist und damit dieser Geschichte Inhalt und Bedeutung verliehen hat".

Digitized by Google

„Daraus folgt aber nicht, daß es auf die Thatsachen selbst nicht ankomme ... Von der übernatürlichen Geburt an bis zur wunderbaren Auferstehung ist diese geschichtliche Thatsächlichkeit Gegenstand des Glaubens" (S. 453)! Zur Ergänzung und wegen der praktischen Konsequenzen ist hier der ebenso widerspruchsvolle frühere Abschnitt über die Bedeutung der kirchlichen Bekenntnisse heranzuziehen: „Die Bekenntnisse sind nicht Glaubensvorschriften gesetzlicher Art, sondern geschichtlich zu würdigen. ... Wenn es sich um die Frage der christlichen Wahrheit handelt, ist die Schrift die entscheidende Norm. Die Bekenntnisse dagegen bilden die Norm, wenn nach der kirchlich berechtigten und gültigen Lehre gefragt wird ... Im Bekenntnis ist bereits festgestellt, was in der betreffenden Kirche gültig sei, was also auch zur richterlichen Norm zu dienen hat" (S. 85. 86)!

Bei der Lehre von der Taufe erklärt sich Luthardt für die Abrenunciation, nicht aber für den von der Reformation beibehaltenen Exorcismus, den eine entwickeltere psychologische Empfindung mit Recht abgelehnt habe, da die Kinder nicht als von Satan besessen vorzustellen sind.

Das Abendmahl hat Christus nach L. „nicht bloß als ein Gedächtnis seines Todes angeordnet, sondern als das Bundesmahl der Erlösung und der Gemeinschaft mit ihm eingesetzt zum Ersatze für die Zeit seiner leiblichen Geschiedenheit bis zu seiner Wiederkehr" (S. 590). Alle Wirkung aber ist „an die Handlung und ihre Vollständigkeit gebunden; in der Handlung ist Christus gegenwärtig, und nicht durch die Konsekration wird seine Gegenwart gesetzt, wie es auch bei uns mehrfach angesehn wird, wovon dann die römische Lehre und Praxis die Konsequenz zöge". Bedenkliche Abendmahlsphantasien des geistreichen Dänen Martensen lehnt Luthardt ab, wie er überhaupt, um den persönlichen und sittlichen Charakter des Christentums zu wahren (S. 599), vor einer Beziehung der Sakramente auf unser leibliches Naturleben warnt und darum auch den undurchführbaren Gedanken des lutherischen Theologen v. Zezschwitz, daß durchs Abendmahl der Keim des zukünftigen Auferstehungsleibes in uns gelegt werde, entschieden abweist.

Freilich phantasiert L. dann selbst im Schlußkapitel seiner Glaubenslehre davon, daß in der Vollendung „unser Leib der Seele wiedergewonnen" werden soll und daß dieser Auferstehungsleib dann „vollentsprechendes Mittel für die Bethätigung unserer persönlichen Gottesgemeinschaft sein und — der Leib! — Anteil haben wird an der Völligkeit des Lebens und der Heiligkeit Gottes" (S. 618). Aber, wie er überhaupt bei der Lehre von den letzten Dingen so manches bescheiden und eben darum fromm dahingestellt sein läßt, so sagt er auch von diesem erträumten Auferstehungsleibe: „wir werden gut thun, den Fuß von diesem Wege zurückzuziehen; denn es ist ein ungangbarer Weg und ein unbekanntes Land, das wir hiermit betreten".

Der evangelische Theologe soll nach Luthardt „nicht ein Knecht des Angelernten, sondern ein freier Sohn sein, der über die Schätze des Hauses frei verfügt". „Je wissenschaftlicher die Theologie ist, um so praktischer wird sie sein" (S. 9). „Die Voraussetzung des Theologen, also auch des Dogmatikers ist der Christ" (S. 5. 32). „Was wir Christentum nennen, ist persönliche Gottesgemeinschaft. Der Vorgang also, durch den wir Christen werden, muß sich im Innern unseres persönlichen sittlichen Lebens vollziehen" (S. 439). „Der tragende Grund unseres Glaubens kann nur die innere sittliche Ueberführung von der Sache selbst sein, ein Zeugnis des Gewissens" (S. 72). „Die Lehrweise unserer Alten von der Inspiration geht nicht;

Digitized by Google

sie ist gegenüber der wirklichen Beschaffenheit des Schrifttextes überhaupt nicht möglich" (S. 537). Die Bekenntnisschriften „verdanken ihre Entstehung der geschichtlichen Notwendigkeit der Kirche ihrer Zeit; sie sind daher auch nicht wie ein Gesetzbuch anzusehn .. sind nicht Glaubensvorschriften gesetzlicher Art, sondern geschichtlich zu würdigen" (S. 85). Die Christologie der altprotestantischen Dogmatik „läßt uns in der Person des Gottmenschen, die ihre Sätze zeichnen, nicht ohne weiteres den lebendigen Jesus Christus der Evangelien wiedererkennen" (S. 362); sie zeigt eine „scholastische Gestalt, die uns jetzt fremdartig erscheint, da wir mehr geschichtlich und lebendig zu denken pflegen" (S. 361) — wie klar und wahr, wie weitherzig und freimütig sind all diese Aeußerungen, überraschende Zeichen und Zeugnisse davon, daß auch eine konfessionalistische Dogmatik, für die Union und Unionsgesinnung nicht existieren, von der historisch-ethischen Denkweise der Gegenwart innerlich berührt ist.

Und daneben eine völlig unkritische Stellung zu dem ungeschichtlich aufgefaßten Schriftwort und ein ketzerrichterlicher Mißbrauch der kirchlichen Bekenntnisformel, eine für die Gesundheit des evangelischen Christenglaubens und die Wahrheit des theologischen Denkens lebensgefährliche Vermischung von Herzens- und Mirakelglauben und eine romanisierende Bindung der freien persönlichen Gottesgemeinschaft an die Vermittelung der lutherischen Kirchenlehre und Amtsordnung — fürwahr, es gilt auch von diesem neuesten Buche des Leipziger Dogmatikers, was P. Lobstein vor Jahresfrist über eine seiner früheren Arbeiten schrieb: „Es ist schade, daß Luthardt seine fruchtbarsten Gedanken durch gesetzlichen Doktrinarismus wieder verdirbt." J. W.

Rohrbach, Dr. Paul, „Geboren von der Jungfrau". Das Zeugnis des Neuen Testaments gegen die Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu Christi. 4. neubearbeitete und vermehrte Auflage. Berlin, Herm. Walther 1898. 49 S. gr. 8°. ℳ 0,80.

Nachdem die 3 ersten Auflagen anonym erschienen sind, nennt der Verfasser diesmal seinen Namen. Zugleich gibt er sich als Autor des anonymen „Bekenntnisses zum geschichtlichen Christentum" zu erkennen, das wir in Nr. 5 der Protestantischen Kirchenzeitung von 1896 sehr ungünstig beurteilen mußten. Dort haben wir bereits anerkannt, daß die jetzt vorliegende Schrift in der Hauptsache Zustimmung verdient. Solange es keine bessere Darstellung gibt, kann sie Nichttheologen zur Orientierung empfohlen werden, obgleich sie immer noch genug teils unvorsichtige, teils geradezu unzutreffende Behauptungen enthält und Wichtiges, wie z. B. Belege für den Glauben an jungfräuliche Geburt aus der griechisch-römischen Mythologie, vermissen läßt. Dagegen bietet sie, was die 3. Auflage offenbar noch nicht that, 4 Seiten mit Parallelen aus der Buddhalegende; und hier offenbart sich des Verfassers Unwissenheit und sein Mangel an Kritik in äußerst ungünstiger Weise. „Die Buddhalegende", sagt er S. 35, „sei nachstehend gemäß den heiligen Texten der Buddhisten (übersetzt von Gauß-Carus, Leipzig 1895, bei W. Friedrich) mit den evangelischen Parallelen hier hergesetzt. Verfasser lehnt jede Folgerung aus ihr für die Evangelien ausdrücklich ab; die Thatsache, daß Buddha fünf bis sechs Jahrhunderte vor Christus gelebt hat, entscheidet an und für sich nichts. Wohl aber wäre es dringend zu wünschen, daß ein berufener Forscher sich ernsthaft an das

Digitized by Google

Problem macht, das hier steckt. Dazu soll in dem Folgenden eine Anregung gegeben werden".

Seit 1882 existieren die Bücher von Seydel. Eine Flut von Besprechungen, darunter von seiten der namhaftesten Indologen, hat sich über sie ergossen. Im November 1896 ist „die Buddhalegende und das Leben Jesu" in zweiter Auflage erschienen. Auf den darin S. VII erwähnten Vortrag von Max Müller hat auch die Chronik der Christlichen Welt 1896, S. 319 f. aufmerksam gemacht, der der Verfasser nicht fern steht. Und da gibt er in Sperrdruck „eine Anregung, daß ein berufener Forscher sich ernsthaft an das Problem macht!" Aeußerst richtig ist sein Satz, die zeitliche Priorität Buddha's vor Christus entscheide noch nichts. Zu fragen ist aber eben, ob „die heiligen Texte der Buddhisten" älter sind als die christlichen Evangelien. Hierüber liegen die eingehendsten Untersuchungen vor. Es handelt sich darum, welche von den buddhistischen Texten man zu Grunde legt, deren es einige mehr gibt, als der Verfasser zu ahnen scheint. Er entnimmt seine Kenntnis dieser Texte aus einem Buche, dessen Titel er nicht abdruckt. Man braucht nur diesen Titel zu sehen, um die Unwissenschaftlichkeit der Benutzung eines solchen Buches zu erkennen: „P. Carus, das Evangelium Buddha's. Nach alten Quellen erzählt. Aus dem Englischen durch Gauß". Unsrerseits empfehlen wir also denen, die sich für die Frage interessieren, neben Seydel's Hauptwerk (Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, 1882) und der populären Zusammenfassung in seinem Vortrag „Buddha und Christus", 1884 (dies auch in seinen gesammelten Reden und Abhandlungen mit dem Titel: Religion und Wissenschaft, 1887) besonders „die Buddha-Legende und das Leben Jesu" mit den Ergänzungen der von seinem Sohne besorgten 2. Auflage (Weimar, Felber, 1897, 2 Mark), die in Kürze alles nötige Material bietet.

Zürich. Paul W. Schmiedel.

Aus anderen Zeitschriften.

Zeitschrift für praktische Theologie, herausgegeben von D. Baumgarten, Lic. Dr. Kirmss und Teichmann. 1898 Heft III.

Inhalt.

Ed. Simons, Eine lutherische Busstagsliturgie aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges. — A. Hoffmann, Die Standespflicht des evangelischen Geistlichen. — H. Bassermann, Wie soll die Geschichte der Predigt behandelt werden? — Baumgarten, Die christliche Familie. Zwei akademische Predigten.

Recensionen.

Schleiermacher, „Der christliche Glaube". Mit Begleitwort von Sup. Förster (Nitzsch). — Kaftan, Dogmatik (Sulze). — Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luther's deutscher Messe (Drews). — Seyfarth, Hinter eisernen Gittern (Bassermann). — Oeser, Midaskinder (Günther). — Siegm. Bitzius, Albert Bitzius sen. und jun., Drei Predigten aus den Jahren 1800, 1840, 1875 (Frommel). — Robertson, Religiöse Reden (E. Teichmann). — Wimmer, Gesammelte Schriften (Kottig). — Stage, Wahrheit und Friede (Kind).

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit.

Von

Professor D. **Paul Wilh. Schmiedel** in Zürich.

Es gibt nicht viele Fragen der Geschichte des Urchristentums, an denen auch solche, die von der Theologie, ja von der Religion recht wenig halten, ein so lebhaftes Interesse nehmen, wie an der nach der Gütergemeinschaft der Urgemeinde zu Jerusalem. Nach ihrer sonstigen Position sollte man zwar erwarten, daß sie sich mit Nachdruck das Recht zusprächen, ihr Urteil über die Gütergemeinschaft aufzustellen und zur Geltung zu bringen, ohne nach dem der Bibel auch nur zu fragen. Allein es muß doch ein geheimer Zauber darin liegen, sich ausnahmsweise auch einmal auf die Bibel berufen zu können. Auf der andern Seite haben es die, welche modernen kommunistischen Ideen entgegentreten zu müssen glauben, schon auf bibelgläubigem Standpunkt leicht, jene Berufung auf die Bibel zurückzuweisen im Hinblick darauf, daß etwas, was zu den Zeiten der Apostel zutreffend gewesen, es darum noch lange nicht auch heute sei. Vollends bei einer kritischen Stellung gegenüber der Bibel liegt es ihnen nahe, jeden Versuch der Heranziehung derselben von vorn herein für gegenstandslos zu erklären, sei es, daß sie die Betrachtung der Bibel als eines maßgebenden Buches principiell bestreiten, sei es, daß sie die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten über die in Rede stehende Sache bezweifeln. Trotzdem gehen auch auf dieser Seite viele darauf ein, diese Nachrichten sachlich zu prüfen und womöglich zu beweisen, daß sie aus dem Grunde nicht zu Gunsten des Kommunismus angeführt werden dürfen, weil sie anders zu verstehen seien.

Man kann von beiderlei Tendenzen gleich fern sein und doch den Wunsch haben, sich aus rein historischem Interesse Klarheit über diese Frage zu verschaffen. Daß sie von vorn herein sehr klar liege, wird niemand behaupten. Trotzdem würden wir angesichts der zahlreichen Verhandlungen über sie in den Kommentaren und den Bearbeitungen der Geschichte des apostolischen Zeitalters es nicht angezeigt finden, sie hier von neuem zur Sprache zu bringen, wenn nicht seit einigen Jahren auf die Apostelgeschichte eine neue Betrachtungsweise angewendet worden wäre, die auch über diesen Punkt Licht zu verbreiten verspricht.

Wir meinen die Ausscheidung von Quellen. Im allgemeinen ist allerdings die Ansicht schon lange aufgestellt worden, daß nicht nur in den mit „Wir“ erzählenden Partien der 13 letzten, sondern auch innerhalb der 12 ersten Kapitel der Apostelgeschichte eine alte Quelle zu Grunde liegen möge. Allein sie Wort für Wort von den spätern Zusätzen zu sondern und eventuell mehrere gleichzeitig benutzte Quellen anzunehmen hat man erst in den letzten 10 Jahren ernstlich begonnen. So wenig dabei bisher auch nur eine annähernde Uebereinstimmung erzielt worden ist

Digitized by Google

und so wenig wir selbst uns irgend einer der bisher aufgestellten Hypothesen anzuschließen vermögen, so gewiß scheint es uns doch, daß durch diese Versuche die Augen dafür geschärft worden sind, Fugen und Nähte zu erkennen, wo man sie bisher übersehen hat, und daß der Mut gesteigert worden ist, solchen Beobachtungen nachzugehen, während er früher nur zu leicht wieder sinken mußte, solange sie als vereinzelt erschienen.

Ausgegangen sind solche Hypothesen, durch die das ganze Buch Wort für Wort auf eine oder mehrere Quellen und einen oder mehrere Redaktoren verteilt wird, selbstverständlich von Beobachtungen an einzelnen besonders auffallenden Stellen. Deshalb wird es nicht von vorn herein als unberechtigt erscheinen dürfen, wenn wir bei den Stellen über die Gütergemeinschaft mit einem gleichen Versuche einsetzen, ohne zu fragen, welche Gesamthypothese über die Zerlegung des ganzen Buches die meiste Wahrscheinlichkeit besitze und welche Zerlegungsversuche auf Grund dieser und andrer Gesamthypothesen an den Berichten über die Gütergemeinschaft bereits vorgenommen worden sind. Denn wenn diese Hypothesen von andern Stellen ausgegangen sind, so ist die Befürchtung nicht ausgeschlossen, daß sie nur nach den dort gemachten Beobachtungen formuliert und auf unsre Stellen hinterdrein mit mehr oder weniger Zwang angewendet sein könnten. Nachträglich wollen wir gern einen Blick darauf werfen, wie es hiermit steht; vorläufig aber versetzen wir uns an den Beginn der Arbeit einer Quellenscheidung innerhalb der Apostelgeschichte, selbstverständlich ohne die Absicht, sie durch das ganze Buch durchzuführen.

Längst bevor man an solche Arbeit dachte, hat man beobachtet, daß die Angaben der Apostelgeschichte über die Gütergemeinschaft der ältesten Gemeinde unter sich nicht in Einklang stehen. Bezeichnen wir die verschiedenen Darstellungen, die sie bietet, sofort durch bestimmte Namen, so zeigt sich, daß sie zwar von einmaliger Güterteilung, für die sie so oft angerufen wird, nirgends spricht, wohl aber 1. von obligatorischem Güterverkauf und gemeinsamer Kasse; 2. von fakultativem Güterverkauf und gemeinsamer Kasse; 3. von gemeinsamer Nutznießung ohne gemeinsame Kasse. Die erstere Vorstellung ist sogar noch verschieden nüanciert. 4, 34 f. handelt es sich um den Verkauf alles Grundbesitzes einschließlich der Häuser, 2, 45 sogar um den alles Besitzes überhaupt. Wir nennen den Verkauf obligatorisch, obgleich nirgends ausdrücklich gesagt wird, daß er auf einem Gebot beruhte. War er so allgemein, wie dies unsre Stellen angeben, so mußte er auch als unbedingte moralische Pflicht erscheinen (s. unten über 5, 2 f.). Hiermit ist es aber nicht vereinbar, wenn nach der 2. Vorstellung Petrus 5, 4 ausdrücklich erklärt, es habe dem Ananias durchaus freigestanden, sei es sein Besitztum, sei es dessen baren Erlös als Eigentum zu behalten, und wenn 4, 36 f. die That des Barnabas, daß er seinen Acker verkaufte, einer besondern Erwähnung gewürdigt wird. Es hilft nichts, zu vermuten, dieser Acker möge sein einziges Besitztum oder wenigstens besonders wertvoll gewesen sein. Denn abgesehen davon, daß dies gesagt sein müßte, würde es

Digitized by Google

keinerlei Ausnahmestellung begründen, wenn die Verpflichtung zum Verkauf des Besitzes oder auch nur des Grundbesitzes als eine allgemeine gälte. Von dem fakultativen Güterverkauf aber ist kaum weniger als vom obligatorischen die dritte Vorstellung verschieden, die sich aus 4, 32 ergibt: „auch nicht Einer sagte, daß von seinem Besitz etwas (sein) Eigentum sei, sondern es war ihnen alles gemeinsam". Sollte sie mit dem bisher Erwähnten harmonieren, so müßte gesagt sein: „auch nicht Einer behielt etwas als Eigentum zurück". So aber ist gemeint, daß die Eigentümer ihren Besitz nicht aufgaben, sondern ihn den Gemeindegenossen nur zu gemeinsamer Benutzung überließen. Der Gedanke einer gemeinsamen Kasse fällt damit von selbst weg.

Möglicherweise bietet 2, 44 noch eine vierte Vorstellung von der Sache. Die zweite Hälfte dieses Verses, wonach man alles gemeinsam hatte, würde für sich allein sehr gut zu der letztgenannten Auffassung von der gemeinsamen Nutznießung passen. Ebenso würde die erste Hälfte des Verses, wonach alle Gläubigen an Einem Ort beisammen waren, für sich allein zur Not auf die gottesdienstlichen Versammlungen gedeutet werden können wie 1, 15. 2, 1. I. Kor. 11, 20. Da aber hiermit der andere Satz verbunden ist, daß sie alles gemeinsam hatten, so scheint geradezu vorausgesetzt zu sein, daß die ganze Gemeinde ein völlig gemeinsames Leben in einem und demselben Hause mit gemeinsamen Mahlzeiten führte. Doch mag diese Deutung bei seite bleiben, da man nicht weiß, ob 2, 44 nicht durch unvorsichtige Zusammenfügung zweier Gedanken entstanden ist, ohne daß dem Verfasser die dadurch sich ergebende Verschiebung des Sinnes klar wurde. Jedenfalls wäre sie kaum bei einer Gemeinde von 120 Seelen (1, 15), noch viel weniger bei einer von 3000 (2, 41) und mehr Seelen (2, 47) ausführbar gewesen. Bei allen übrigen Aussagen der Apostelgeschichte ist denn auch die Annahme wenigstens gestattet, daß die Mahlzeiten, selbst wenn die Liebesmahle und das Abendmahl damit verbunden waren, gleichzeitig in verschiedenen Häusern stattfanden. Denn *κατ' οἶκον* 2, 46 (vgl. 5, 42) braucht nicht zu bedeuten, daß die ganze Gemeinde das eine Mal in diesem, das andere Mal in einem andern Hause zusammenkam, sondern es kann auch distributiven Sinn haben wie *κατὰ πόλιν* 15, 21 (und *κατ' οἴκους* 20, 20). Auch Röm. 16, 5. 14 f. kommen mehrere Hausgemeinden in einer und derselben Stadt vor, und eine von mehreren ist auch I. Kor. 16, 19. Kol. 4, 15 gemeint. Und die Klage über mangelhafte Versorgung gewisser Witwen Act. 6, 1, die sich, da es sich um die „tägliche Bedienung" handelt, doch sicher auf den Lebensunterhalt bezog, konnte nicht bei gemeinsamen Mahlzeiten aufkommen, obgleich der Ausdruck „Dienst an den Tischen" 6, 2 auf solche hinzudeuten scheint, sondern nur, wenn ihnen ihr Anteil in ihr Haus gebracht wurde.

Eine ähnliche Verschiebung des ursprünglichen Gedankens, wie sie für 2, 44 als möglich bezeichnet wurde, liegt sicher 5, 2 vor. Hiernach gilt es ja als Sünde, daß Ananias einen Teil des Erlöses von seinem Besitztum zurückbehält. Die Lüge,

Digitized by Google

deren ihn Petrus 5, 3 deshalb zeiht, besteht nicht etwa darin, daß er auf Befragen den dargebrachten Teil für das Ganze ausgibt. Dies thut erst Sapphira 5, 8; Ananias hat nach 5, 2 das Verbrechen der Unterschlagung bereits begangen, ehe er von Petrus auch nur befragt werden kann. Mit dessen Erklärung 5, 4, daß Ananias sogar das Ganze habe behalten dürfen, ist dies auf keine Weise vereinbar; es muß trotz derselben bei der Formulierung von 5, 2f. dem Verfasser die strengere Vorstellung vorgeschwebt haben, daß Verkauf und Ablieferung des ganzen Erlöses unbedingte Pflicht sei.

Zweifellos ladet dieser Thatbestand sehr zu einem Versuche ein, *diese verschiedenen Vorstellungen auf verschiedene Quellen zurückzuführen*. Sieht man von einem solchen ab, so ist man genötigt, die aufgezeigten Widersprüche in ihrer vollen Schwere dem Verfasser unsres Buches zur Last zu legen. Man muß ihm dann ein Maß nicht nur von Mangel an Anschauung konkreter Verhältnisse, sondern auch von Unfähigkeit zu einigermaßen klarer Konstruktion solcher zutrauen, das sehr erheblich ist und nicht verringert wird durch die Annahme, er sei irregeführt worden durch die sei es bewußte, sei es unbewußte Tendenz, die Zustände der ursprünglichen Christenheit zu idealisieren. Denn dann wird es unbegreiflich, wie er darauf verfiel, seinem Bilde auch so viele minder ideale Züge von sich aus zu geben. Anders, wenn er Quellen vor sich hatte. In dem guten Glauben, daß sie alle gleich zuverlässig seien, konnte es ihm weit leichter begegnen, ihre gegenseitigen Widersprüche zu übersehen.

Allein das bisher Gewonnene ist noch nicht ausreichend, um zur Statuierung von Quellen zu berechtigen. *Solche Quellen müssen sich bei genauer Beachtung des Textes am Wortlaut auch im einzelnen verraten*; sonst hängt eine derartige Hypothese in der Luft. Bevor wir jedoch die für uns in Betracht kommenden Stellen untersuchen, möge es gestattet sein, eine verwandte vorzuführen, die es sofort über allen Zweifel erheben wird, daß solche Versuche an der Apostelgeschichte berechtigt sind. Es heißt 5, 12a: „Durch die Apostel aber geschahen viele Zeichen und Wunder im (jüdischen) Volk, (12b:) und sie (die Christen) waren alle einmütig in der Halle Salomos (einem Nebenraum des Tempels). (13a:) Von den übrigen aber wagte niemand, sich ihnen anzuschließen, (13b:) sondern es pries sie das Volk; (14:) vielmehr aber wurden an den Herrn Gläubige (zur Gemeinde) hinzugefügt, Scharen von Männern wie Frauen, (15:) sodaß man sogar auf die Straßen die Kranken hinaustrug und sie auf Lager und Betten legte, damit, wenn Petrus käme, wenigstens sein Schatten einen von ihnen beschatten möchte." Es wird nicht nötig sein, dieses Konglomerat umständlich zu analysieren.

Ueber die Gütergemeinschaft heißt es nun 4, 32a: „Die Menge der Gläubiggewordenen aber war Ein Herz und Eine Seele, (32b:) und auch nicht Einer sagte, daß von seinem Besitz etwas (sein) Eigentum sei, sondern es war ihnen alles gemeinsam. (33a:) Und mit großer Kraft legten die Apostel das Zeugnis von der Auferstehung

Digitized by Google

des Herrn Jesus ab, (33b:) und großes Wohlwollen richtete sich auf sie alle. (34a:) Denn auch nicht bedürftig war jemand unter ihnen; (34b:) denn so viele Besitzer von Grundstücken oder Häusern waren, die verkauften sie und brachten den Erlös des Veräußerten (35a:) und legten ihn zu den Füßen der Apostel nieder; (35b:) es wurde aber jedem ausgeteilt, jenachdem einer Bedarf hatte. (36:) Joseph aber, der von seiten der Apostel mit dem Zunamen Barnabas Belegte ... (37:) welcher einen Acker hatte, verkaufte diesen, brachte das Geld und legte es zu den Füßen der Apostel nieder."

Hier ist nicht bloß das schon Ausgeführte deutlich, daß V. 34f. vom obligatorischen, V. 36f. vom fakultativen Güterverkauf und V. 32b von der bloßen Nutznießung handeln, sondern auch das Weitere, daß V. 33 den ganzen Abschnitt über die Gütergemeinschaft aufs störendste unterbricht. Eben deshalb ist er gewiß nicht nachträglich eingeschoben, wenn dies nicht völlig gedankenlos geschehen sein sollte. Aber auch wenn man ihn ausscheiden oder vor V. 32 stellen wollte, würde doch das „denn" an der Spitze von V. 34 zeigen, daß dieser nicht die ursprüngliche Fortsetzung von V. 32 ist. Nicht Grund, sondern Folge der hier erwähnten gemeinsamen Nutznießung ist es ja, daß es nach V. 34 keinen Bedürftigen gab.

Noch deutlicher unmöglich ist es, daß die andre Hauptstelle von einem frei komponierenden Schriftsteller in Einem Zuge niedergeschrieben sei. Es heißt 2, 41a: „Sie nun nahmen sein (des Petrus) Wort an und ließen sich taufen; (41b:) und es wurden an jenem Tage (zur Gemeinde) hinzugefügt ungefähr 3000 Seelen. (42:) Sie verharrten aber bei der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, dem Brechen des Brotes und den Gebeten. (43a:) Es ergriff aber jede Seele Furcht; (43b:) viele Wunder und Zeichen aber geschahen durch die Apostel, (43c:) und große Furcht beherrschte alle. (44a:) Aber auch alle Gläubigen waren beisammen (44b:) und hatten alles gemeinsam; (45a:) und Hab und Gut verkauften sie (45b:) und verteilten es allen, jenachdem einer Bedarf hatte. (46:) Und täglich einmütig im Tempel verharrend und Haus für Haus das Brot brechend genossen sie Nahrung in Freude und Herzenseinfalt, (47a:) indem sie Gott lobten und Wohlwollen bei dem ganzen Volke genossen. (47b:) Der Herr aber fügte täglich an denselben Ort die hinzu, welche (für das Heil) gerettet wurden."

Wiederum ist es nicht bloß der schon berührte inhaltliche Widerspruch zwischen V. 44 und V. 45, der auffällt, sondern auch der Satzanfang „Aber auch" V. 44a, der voraussetzt, daß außer den Gläubigen noch andre Leute beisammen waren, wovon doch gar nicht die Rede ist. Aber schon die Wiederholungen machen den Gedanken an einheitliche Conception unmöglich. Und zwar ist die in V. 46 gegenüber V. 42 von der Art, daß sie keinesfalls dem Verfasser des ganzen Buches als freie Zuthat zugeschrieben werden darf. Nur wenn zwei verschiedene Quellen ihm vorlagen, konnte er sich veranlaßt fühlen, so nahe hinter einander zwei Sätze aufzunehmen, die beinahe dasselbe mit denselben Worten sagen. Die gleiche Beobachtung

Digitized by Google

läßt sich aber auch auf weitere Entfernung machen. Warum haben wir überhaupt zwei Stellen, die über die Gütergemeinschaft handeln? Und warum berühren sich in ihnen so nahe 2, 44 b mit 4, 32 b, dann wieder 2, 45 mit 4, 34 f. und 2, 47 a mit 4, 33 b? Auch der übrige Inhalt der ersten Kapitel der Apostelgeschichte bestätigt die Vermutung, daß Erzählungen, die heute als Berichte über verschiedene Ereignisse erscheinen, nur Beschreibungen Eines Ereignisses in verschiedenen Quellen waren. Doch haben wir hier darauf nicht weiter einzugehen.

Dagegen gilt es noch, eine Einschränkung hinzuzufügen, die bei der Aufsuchung von Quellen beachtet sein will. 2, 43 enthält eine Wiederholung, die selbst beim Schöpfen aus zwei Quellen kaum begreiflich ist. So sklavisch war der Verfasser an diese doch nicht gebunden, daß er zu dem Bericht der einen: „es ergriff aber jede Seele Furcht" durchaus noch den der andern hätte fügen müssen: „und große Furcht beherrschte alle". Hier hat also vielleicht der Philolog Blaß am richtigsten gesehen, der nach Analogie der Verderbnisse, wie sie an klassischen Texten vielfach vorkommen, die Vermutung aufstellt, durch Unachtsamkeit der Abschreiber hätten sich zwei Lesarten gebildet: „es ergriff aber jede Seele Furcht, und viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel", und: „viele Wunder und Zeichen aber geschahen durch die Apostel, und große Furcht beherrschte alle". Wenn man nun eine neue Abschrift des einen Codex nach einem andern durchkorrigierte und dieser die abweichende Lesart enthielt, glaubte man das Plus desselben nachtragen zu müssen. Oder es wurde ohne die Absicht, es dem Texte einzuverleiben, als Variante beigefügt. Beides geschah am Rande; der nächste Abschreiber aber nahm an, sein Vorgänger habe die Worte aus Versehen ausgelassen und fügte sie in den Text ein. Mit dem Eindringen solcher „Glossen", das, wie man sieht, auf ganz verzeihliche, niemand mit dem Vorwurf böser Absicht belastende Weise vor sich gehen konnte, müßte im Neuen Testament viel mehr als bisher gerechnet werden. In den allerletzten Jahren beginnt man wieder damit, nachdem eine philologischer geschulte Theologengeneration des vorigen und vorvorigen Jahrhunderts darin schon ziemlich weit gegangen war. In der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz 1898, S. 50 f. haben wir einige solche Fälle aus der Apostelgeschichte, ebendaselbst 1894, S. 223 einige aus der Apokalypse besprochen. Selbstverständlich muß eine derartige Möglichkeit auch an unsern Stellen fortwährend im Auge behalten werden.

Mit diesen vorläufigen Beobachtungen ausgerüstet sehen wir uns nun danach um, auf welche Weise eine Hypothese über Quellen der Apostelgeschichte angelegt werden müßte, wenn sie den Thatbestand ihrer Angaben über die Gütergemeinschaft erfolgreich aufhellen soll. Da ist es denn wenig aussichtsvoll, nur Eine Quelle und einen Redaktor anzunehmen. Eine Mehrheit von Quellen scheint von vorn herein gefordert zu sein. Man wird ferner geneigt sein, ihnen diejenigen Ansichten über die Gütergemeinschaft zuzuschreiben, die die größere historische Wahrscheinlichkeit haben, und das sind doch wohl die schlichteren, minder weitgehen-

Digitized by Google

den, also die von der bloßen Nutznießung und von dem bloß fakultativen Güterverkauf. Denn die Gütergemeinschaft erscheint nach der jetzigen Gesamtdarstellung ohne Frage als ein Ideal, und Ideale werden durch die Tradition und durch begeisterte Geschichtsschreiber gesteigert, nicht herabgestimmt. Sonach kann es scheinen, als ob man die Partien, welche von obligatorischem Güterverkauf handeln, sowie 2, 44 mit seiner Voraussetzung eines vollständig gemeinsamen Lebens dem Verfasser des ganzen Buches zuschreiben dürfe.

Indessen wird hier Vorsicht geboten durch einen Blick in das dritte Evangelium, das doch sicher derselbe Mann geschrieben hat. Hier findet sich eine ganze Reihe sogenannter ebionitischer Stücke, in denen die Armut verherrlicht und der Reichtum als die größte Gefahr, ja als der unfehlbare Weg zur Verdammnis bezeichnet wird (6, 20—26. 34 f. 11, 41. 12, 15—21. 33. 16, 1—9. 19—26). Gerade von diesen Stücken ist nun aber zu sagen, daß sie der Verfasser einer Quelle entnommen hat, wie schon das Vorkommen der Seligpreisungen (6, 20—23) auch bei Matthäus zeigt. Er hat sie aber nicht nur nicht selbst erfunden, sondern sogar durch Zusätze abgeschwächt. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus gipfelt in dem Satze 16, 25: „Du hast dein Gutes in deinem Leben vollständig empfangen, und Lazarus gleicherweise das Ueble; jetzt aber wird er hier getröstet, du aber wirst gepeinigt". Allein dabei läßt es der Verfasser eben nicht bewenden, sondern er fügt einen Anhang über die fünf Brüder des Reichen hinzu, der schon deshalb nicht zu dem Gleichnis gehört, weil dessen Pointe erreicht ist, ehe sie auch nur erwähnt werden. Sie haben Moses und die Propheten. Mit ihnen wird also auch ihr Bruder zum Vertreter des Judentums gestempelt. Ebenso werden an das echt ebionitische Gleichnis vom ungerechten Haushalter, in dem der Mammon unter allen Umständen als Mammon der Ungerechtigkeit gilt und deshalb auf jede Weise, sei es mit Recht oder Unrecht, zu Almosenzwecken aus den Händen gegeben werden muß, 16, 10—18 Zusätze angehängt, die von diesem Gedanken gänzlich abführen. Das eigenste Interesse des Evangelisten scheint also in diesen ebionitischen Ideen nicht zu liegen. Sonach ist für die Apostelgeschichte noch die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß ihm auch der obligatorische Güterverkauf in einer Quelle vorlag, die er jedoch in diesem Punkte ohne Abschwächung benutzen konnte, da deren Ideal, die Gütergemeinschaft, doch eben noch verschieden ist von dem der Quelle des Evangeliums, dem Almosenspenden und dem Weggeben des Geldes um jeden Preis.

Eine ungeahnte Kompliziertheit erhält die Frage aber noch durch die oben S. 372 gemachte Beobachtung, daß im vierten Kapitel der Apostelgeschichte eine ganz ähnliche Verknüpfung der verschiedenen Ansichten über die Gütergemeinschaft vorkommt wie im zweiten. Es wäre doch sehr merkwürdig, wenn der Verfasser des ganzen Buches, statt das eine Mal der einen Quelle zu folgen und das andre Mal der andern, jede seiner Quellen zwei Mal vorgenommen und beide Male in eine widerspruchsvolle Verbindung mit den übrigen gebracht hätte. Im vierten Kapitel möchte

Digitized by Google

er also anderswoher geschöpft haben als im zweiten. Sollen sonach zwei Quellen vom obligatorischen, zwei andre vom fakultativen Güterverkauf und eventuell noch zwei weitere von der bloßen Nutznießung gehandelt haben? Oder lagen dem Verfasser des ganzen Buches etwa gar nicht die ursprünglichen Quellen, sondern bereits Verarbeitungen derselben vor, eine für das zweite und eine für das vierte Kapitel? Jede von ihnen würde dann unabhängig von der andern eine Verschmelzung der drei Ansichten über die Gütergemeinschaft vorgenommen haben, wie sie in den Urquellen sich fanden. Man sieht hier mindestens so viel, daß die Sache gerade an einem Punkte, wo sie auf den ersten Blick sehr einfach zu sein scheint, außerordentlich schwierig ist, und daß eine Theorie, die außer dem Redaktor nur Eine oder auch zwei, jedoch ursprüngliche, nicht selbst wieder auf schriftlichen Vorlagen ruhende Quellen annimmt, wenig Aussicht hat, die Entstehung unsres heutigen Textes in allen Stücken befriedigend zu erklären.

Weiter gedenken wir in der Quellenscheidung diesmal nicht zu gehen. Wollten wir eine bestimmte Anzahl von Quellen festsetzen und jedes Wort der einen oder der andern zuteilen, so müßten wir hierfür bei den Versen, die nicht von der Gütergemeinschaft handeln, bereits Motive anwenden, die durch unsre bisherigen Erörterungen noch nicht gewonnen sind. Auch würden wir uns dann der Forderung nicht entziehen können, ihnen nicht eher zu folgen, als bis sie sich durch die ganze Apostelgeschichte hindurch bewährt hätten. Darin liegt aber gerade die schon berührte Gefahr solcher Gesamthypothesen, daß man nur zu leicht geneigt ist, Erklärungen, die an der einen Stelle passend sind, auch an der andern passend zu finden. Wir beschränken uns daher darauf, von allen bisherigen Versuchen nur den vorzuführen, der hier (wie auch an vielen andern Stellen) verhältnismäßig am wenigsten Widerspruch herausfordert. Es ist der von Jüngst (Die Quellen der Apostelgeschichte, 1895). Seiner Quelle A schreibt Jüngst 2, 41a. 43c. 46. 47a. 4, 32f. zu, der minder glaubwürdigen Quelle B 2, 41b. 42; 43a. (b.) 5, 12a. 15f. 2, 45. 4, 36f. 5, 14. 1—11, dem Redaktor 2, (43b.) 44. 47b. 4, 34f. 5, 12b. 13. Die gegen eine Anzahl dieser Aufstellungen sprechenden Gründe, welche schon im Obigen enthalten sind, wiederholen wir nicht. Wir erwähnen nur, daß Jüngst einige seiner Ansätze ausdrücklich nur auf sprachliche Beobachtungen stützt, d. h. auf Uebereinstimmung im Ausdruck mit anderweiten Stellen, die aus jetzt für uns nicht kontrollierbaren Gründen denselben Quellen zugeschrieben worden sind. Am auffälligsten wird es erscheinen, daß er 2, 45, worin wir den obligatorischen Güterverkauf gefunden haben, der Quelle B zuteilt, die die Abschnitte über Barnabas und über Ananias und Sapphira enthält, während 4, 34f., worin auch er den obligatorischen Güterverkauf erkennt, gerade dem Redaktor zugewiesen ist. Dies hat seinen Grund in dem veränderten Zusammenhang, in dem 2, 45 steht, wenn 2, 43c. 44 von andern Händen stammen. In 2, 43b geht dann nämlich direkt vorher: „viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel", und nun sind es nur die Apostel, von denen es 2, 45 heißt:

Digitized by Google

„und Hab und Gut verkauften sie und verteilten es allen". Ingeniös ist diese (mit Anknüpfung an die Nennung der Apostel 2, 42 schon von Spitta vertretene) Auffassung gewiß, zumal da auch zu dem Verteilen als Subjekt am besten die Apostel passen. Aber man sieht zugleich, welcher Grad von Unsicherheit ihr anhaftet. Denn wer 2, 43b nicht derselben Quelle zuschreibt wie 2, 45 (und der Inhalt fordert dies keineswegs), für den sind eben nicht die Apostel Subjekt in 2, 45. Obendrein aber hat das Unglück gewollt, daß Jüngst diese S. 55 geschaffene Basis bereits S. 62 bei Aufstellung der oben angegebenen ursprünglichen Reihenfolge der Stücke der Quelle B mit eigner Hand zerstören muß; denn da geht vor 2, 45 eben nicht 2, 43b und nicht einmal der fast gleichlautende Vers 5, 12a, dessen Inhalt der Redaktor in 2, 43b vorausgenommen haben soll, sondern 5, 15f. vorher, woraus die Apostel als Subjekt zu 2, 45 auf keine Weise entnommen werden können.

Bietet sonach die Hypothese von Jüngst nichts wirklich Befriedigendes und die übrigen, die wir eben deshalb übergehen, noch weniger, und sind wir selbst nicht in der Lage, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen, so ist *das ganze Unternehmen der Quellenscheidung also doch wertlos? Keineswegs.* Wenn es bis jetzt noch nicht gelungen ist, die Quellen überzeugend auszusondern, so folgt daraus noch nicht, daß es nie gelingen wird; und wenn es nie gelingen sollte, weil der Verfasser dafür gesorgt hat, so ist trotzdem eine genügende Einsicht darein erreichbar, *daß* er Quellen benutzte. Diese aber bleibt wertvoll, auch wenn sie nicht für jedes einzelne Wort durchgeführt werden kann. Wer ohne sie den Bericht der Apostelgeschichte in Frage stellen will, kann nur sagen, Gütergemeinschaft sei überhaupt unwahrscheinlich und die Angaben darüber seien vermutlich aus bewußter oder unbewußter Idealisierung zu erklären. Allein diese Art der Kritik behält immer etwas Dogmatisches, weil sie die Entstehung der Berichte nicht im einzelnen aufzuzeigen vermag. Wer aber weiß, daß er es mit Quellen zu thun hat, der darf den Grundsatz jedes Historikers anwenden, daß von mehreren einander widersprechenden Quellen nur Eine Anspruch darauf hat, auf Richtigkeit überhaupt angesehen zu werden, während die andern bei Ermittelung des Thatbestandes von vorn herein außer Betracht fallen. Und das ideale Bild tritt ihm nicht lediglich in seiner Vollendung entgegen, sondern er kann seine Entstehung stufenweise verfolgen und auf diese Weise verständlich machen, dadurch aber zugleich dem Ursprünglichen mit größerer Sicherheit nahe kommen.

Es gibt Leute, die von Schrecken und Zorn zugleich befallen werden, wenn sie hören, daß man am Neuen Testament Quellenscheidungen vornimmt. Sind sie bibelgläubig, so ist dies begreiflich, obgleich es immerhin merkwürdig bleibt, wie ruhig die meisten von ihnen das Gleiche am Alten Testament geschehen lassen, ja die Resultate hiervon sich selbst aneignen. Stehen sie aber der Bibel frei gegenüber, so läßt sich jene Abneigung wirklich nur aus Motiven erklären, die ihnen schwerlich zur Ehre gereichen. Ich traf einmal mit einem Theologen zusammen, der selbst litera-

Digitized by Google

risch thätig war. Er sprach sich in der wegwerfendsten Weise über den Gedanken aus, die Apokalypse auf verschiedene Verfasser zu verteilen. Als ich ihn fragte, welchen derartigen Versuch er kenne, mußte er antworten: keinen. Solche Unkenntnis führt aber leicht weiter zu der Meinung, derlei Hypothesen seien ein Sport für Gelehrte, die ihren Scharfsinn hier am glänzendsten bethätigen zu können glaubten. Man sollte sie doch selbst dann gewähren lassen und ruhig abwarten, ob nicht trotz vieler Irrwege schließlich etwas Probehaltiges herauskommt. Daß dies wenigstens möglich ist, glauben wir gerade an dem vorliegenden Beispiel gezeigt zu haben.

Und welchen Ertrag bietet die Untersuchung nun für das Wichtigste, was man bezüglich der Gütergemeinschaft des Urchristentums zu wissen wünscht, bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit? Wir haben schon oben den Grundsatz aufgestellt, den Quellen seien in erster Linie die schlichteren, minder idealen Berichte zuzuweisen. Allein nicht alles, was in einer Quelle steht, und wenn es die älteste wäre, ist schon deshalb glaubhaft. Um ganz vorsichtig zu Werke zu gehen, wird man also sagen müssen: anzunehmen ist, wenn überhaupt etwas aus der Apostelgeschichte, das, was ihrer relativ glaubwürdigsten Quelle zugeschrieben werden darf. Und das wäre nach dem Obigen die gemeinsame Nutznießung. Diese zu bezweifeln liegt nun aber in der That nicht der mindeste Grund vor. Unsere sicherste anderweite Quelle, die Briefe des Paulus, lehrt allerdings nur so viel, daß zu seiner Zeit, also 20—30 Jahre nach Jesu Tod, die Gemeinde zu Jerusalem arm war oder genauer: eine beträchtliche Anzahl armer Mitglieder hatte und Unterstützung von seiten der heidenchristlichen Gemeinden bedurfte (Gal. 2, 10, Röm. 15, 26, I. Kor. 16, 1, II. Kor. 8, 4. 9, 1). Aber auch die Angabe der Evangelien, daß sich schon Jesu selbst viel Arme anschlossen, ist ganz gewiß glaubhaft, und eine intensive Fürsorge für diese darf man bei der Urgemeinde sicherlich voraussetzen. Ja, es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß einzelne wohlhabende Mitglieder wie Barnabas und Ananias aus freiem Antriebe noch weiter gingen und ihre Habe zu Gunsten der Gemeinde verkauften. Denn so verschieden dies von der Zulassung allgemeiner Benutzung eines Besitztums ist, so ist neben einander doch beides denkbar. Und so ergibt sich hier noch ein letzter Wink für die Feststellung von Quellen: eine und dieselbe Quelle kann beide Nachrichten enthalten haben. Unvereinbar mit ihnen ist nur der obligatorische Güterverkauf. Die obigen Wahrnehmungen über eine Mehrzahl von Quellen werden jedoch hierdurch nicht rückgängig gemacht, wenn sich auch eine Aussicht auf Reduktion einer gar zu großen Anzahl derselben eröffnet.

Freilich ist bei der Anerkennung der Geschichtlichkeit solcher Nachrichten die größte Vorsicht geboten. Namen wie Barnabas oder Ananias und Sapphira wird man nicht leicht für erfunden halten; aber ebensowenig wird man z. B. um der letzteren willen gleich alles als historisch annehmen, was über ihre Träger berichtet wird. Daß wir uns überhaupt nicht auf sicherem historischem Boden befinden, ist auch aus 6, 1—6 zu erkennen. Es wäre doch sehr

Digitized by Google

merkwürdig, wenn es nur Witwen gewesen wären, die zu versorgen waren und dabei vernachlässigt wurden. Dieser Ausdruck scheint aus dem Sprachgebrauch der Zeit des Verfassers zu stammen, in der nach I. Tim. 5, 3—16 die „Witwen" ein Amt in der Gemeinde bekleideten. Auch ist es auffällig, daß das Amt der sieben zum Dienst bei den Mahlzeiten eingesetzten Männer („Diakonen" werden sie nirgends genannt), obgleich die Nennung ihrer Namen auf eine wirkliche Ueberlieferung deutet, später nie wieder erwähnt wird (mit den „Aeltesten" Act. 11, 30 sind sie natürlich nicht identisch), und daß gerade nur Juden aus der Diaspora sich über Vernachlässigung ihrer Witwen zu beklagen haben. Wie 15, 36—39 an Stelle des tiefer gehenden, Gal. 2, 11—21 berichteten Streites ein minder schlimmer erzählt wird, so könnte man auch hier als Grundlage eine Zwistigkeit vermuten, die in dem Unterschied der Auffassung des Christentums bei den geborenen Palästinensern und den aus heidnischen Ländern stammenden Juden begründet war. — Jedenfalls hat die Gütergemeinschaft, soweit sie existierte, nicht lange bestanden. Die Schwierigkeit ihrer Durchführung bei einer Anzahl von 3000, 5000 und mehr Mitgliedern (2, 41. 4, 4. 5, 14. 6, 1. 7) wollen wir nicht betonen, da diese Zahlen starkem Zweifel ausgesetzt sind. Aber die allgemeine Beobachtung wird sich wohl auch damals bewährt haben, daß solche Einrichtungen die Erwerbsthätigkeit nicht steigern, sondern vermindern. Dazu kam die Erwartung der Nähe des Weltendes, die in Thessalonich ohne alle Gütergemeinschaft bereits binnen einem halben Jahre zu der bedenklichsten Unthätigkeit führte (I. Thess. 4, 11—18, vgl. II. Thess. 2, 1 f. 3, 6—13). Daß die Gütergemeinschaft mit der Versprengung der jerusalemischen Gemeinde durch die Verfolgung Act. 8, 1—4 ihr Ende gefunden habe, ist freilich eine bloße Vermutung.

Nach Vorbildern für sie brauchen wir kaum noch zu fragen. Die Rechabiten (Jerem. 35) hatten gar keine Gütergemeinschaft, die Leviten eine nur teilweise und ganz abweichend motivierte, und von Platos Idealstaat wußten die ersten Christen gewiß nichts. Die Essäer führten ein gemeinsames Leben auf gemeinsame Rechnung nicht bloß nach den zusammenhängenden Berichten über sie bei Philo und Josephus, deren Echtheit in Zweifel gezogen wird, sondern auch nach einer der vereinzelten Notizen bei letzterem (antiquitates XV 10, 4), die niemand beanstandet. Hier heißt es, sie führten die Lebensweise, die bei den Griechen von Pythagoras gezeigt worden sei. Ueber Pythagoras glaubte man schon zu Epikur's Zeit, daß er die Gütergemeinschaft eingeführt habe (Zeller, Tübinger theol. Jahrbücher 1856, S. 408). Wenn auch von einer Verwirklichung dieses Ideals sogar bei den Neupythagoreern nichts bekannt ist, so kann jene Notiz des Josephus sich doch auf diese verbreitete Meinung beziehen. Ueber die Esseni in der Steppe von Engeddi am toten Meer kommt die Notiz des Plinius hinzu, sie seien eine gens sine pecunia. Die Essäer können also als Vorbild für die urchristliche Gütergemeinschaft in Betracht kommen, soweit es eines solchen überhaupt bedurfte. Vielleicht genügten aber schon

Digitized by Google

Aussprüche Jesu wie Mt. 6, 19 f. 10, 9. 19, 21—24. 29 und seine eigene Lebensweise, die Lc. 8, 3 so lehrreich beschrieben wird.

Sollte die Urgemeinde in deren Ausgestaltung weiter gegangen sein als ihrer gesunden Entwickelung zuträglich war, und bleibt die Beschreibung der Apostelgeschichte ein bloßes Ideal, dessen Ausführung durchaus nicht wünschenswert gewesen wäre, so hat dieses Ideal doch seine Kraft als Antrieb zu echt christlicher Bruderliebe in der schönsten Weise bewährt. Bei der Ermahnung zur Wohlthätigkeit wird im Barnabasbrief (19, 8) und gleichlautend in der „Lehre der zwölf Apostel" (4, 8) die Angabe in Act. 4, 32 als Gebot wiederholt: „Du sollst nicht sagen, daß dir etwas als Eigentum gehöre". Und Lucian muß es (de morte Peregrini 13) durch seinen Spott über die dabei allerdings gewiß mit unterlaufende Leichtgläubigkeit bestätigen, daß die Christen des zweiten Jahrhunderts Bedürftige aus dem gemeinsamen Besitz versorgten.

Der Begriff „Erfahrung" in der Dogmatik.

Von

Pfarrer Lic. Dr. **Schian** in Dalkau (Schlesien).

1. Die Beobachtung, daß der Begriff „Erfahrung" in der neueren Theologie große Bedeutung erlangt habe, ist der Ausgangspunkt einer größeren Schrift gewesen, welche Ernst Petran, Prediger in Breslau, jüngst veröffentlicht hat[1]). Die Beobachtung ist zwar nicht neu, aber ohne Zweifel richtig. Eine eingehende wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes wäre gewiß dankbar zu begrüßen. Freilich müßte es eine Arbeit sein, welche das hier liegende Gesamtproblem tief erfaßte und unter Verwertung aller einschlägigen Einzeluntersuchungen seiner Lösung näher führte. Der Petran'schen Schrift ist das nicht gelungen. Doch mögen die Ansätze, welche sie in der bezeichneten Richtung macht, im Verein mit manchen anderen neueren Antworten auf hierhergehörige Fragen in dem nachfolgenden kurzen Versuch, eine übersichtliche Darstellung aller Seiten des wichtigen Problems zu geben, Berücksichtigung und Besprechung finden.

Es sind vor allem zwei außerordentlich wichtige Fragen der Grundlegung der Dogmatik, für welche die christliche oder, wie man jetzt häufig sagt, die sittlich-religiöse Erfahrung in Betracht kommt. Ich meine die Fragen nach der Quelle, aus welcher die Dogmatik ihre Aussagen zu schöpfen hat, und nach der Begründung, welche sie ihren Aussagen geben kann. Für beide Fragen ist von höchster

[1]) Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. Gütersloh 1898, Bertelsmann; 359 S.

Digitized by Google

Wichtigkeit eine Untersuchung über die Feststellung objektiver Richtigkeit der sittlich-religiösen Erfahrung. Und daß für sämtliche berührten Punkte eine Klarstellung des Begriffs der Erfahrung erforderlich ist, leuchtet von selbst ein. Unter Berücksichtigung neuerer Untersuchungen gehe ich auf die vier bezeichneten Punkte in umgekehrter Reihenfolge kurz ein.

2. Der Bestimmung des Begriffs und des Wesens der sittlich-religiösen Erfahrung widmet Petran sein Buch. Er findet, daß in der neueren Theologie recht verschiedene Vorstellungen mit dem Wort verbunden werden. Er vermißt eine eingehende logische Begriffsentwicklung, vielfach auch klare Begriffsbestimmung.

Nun steht von vorn herein fest, daß von jedem Dogmatiker, der den Begriff braucht, verlangt werden muß, daß er klar heraus sagt, in welchem Sinne er ihn braucht. Mögen Broschüren- und Aufsatzschreiber das zuweilen unterlassen haben —, Frank z. B. hat es in seinem System der christlichen Gewißheit nicht versäumt. Vielmehr hat er dort (Bd. 1. 2. A. S. 113 ff.) über die „sonderliche sittliche Erfahrung, welche der christlichen Gewißheit zu Grunde liegt“, recht ausführliche Bestimmungen gegeben. Und Köstlin hat in seiner Schrift „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung“ der „Darlegung der inneren Erfahrung, auf welcher die christliche Ueberzeugung ruht,“ einen längeren Abschnitt gewidmet (S. 100 ff.). Und, wie Petran selbst richtig konstatiert (S. 124), ist der Begriff der Erfahrung bei den neueren Theologen in der That bis zu einem gewissen Grade ein ziemlich einheitlicher. Man versteht darunter nämlich „die Vorgänge, welche im Geistesleben eines Menschen sich beobachten lassen, der unter den Einfluß des durch äußere Mittel auf ihn wirkenden Gottes gekommen ist.“ Weiter führt, genau genommen, auch die Petran'sche Begriffsbestimmung der sittlich-religiösen Erfahrung als einer „eigentümlichen Bestimmtheit unseres Denkens, Fühlens und Wollens durch den lebendigen Gott“ nicht.

In diesem Sinne ist denn der Begriff bisher gebraucht worden. Man kann ihn getrost auch weiterhin so brauchen. Wenigstens da, wo man von sittlich-religiöser Erfahrung im allgemeinen spricht. Mir scheint es nur noch erforderlich, hervorzuheben, daß diese sittlich-religiöse Erfahrung sich zusammensetzt aus einer ganzen Reihe von Einzelerfahrungen, deren Gesamtresultat sie bildet. Die Erlebnisse, welche ein Christ sein ganzes Leben lang macht, in welchen er seines Gottes gewiß wird, sich vor seinem Gott beugen lernt, von seinem Gott aufgerichtet wird, von ihm sittliche Kraft empfängt, in ihm sich geborgen weiß, auf ihn sich verlassen lernt, — alle diese Einzelerlebnisse, Einzelerfahrungen pflegen in ihrer Summe unter dem Namen „sittlich-religiöse Erfahrung“ zusammengefaßt zu werden. Braucht ein Dogmatiker diesen Begriff, so darf man billig erwarten, daß er ihn in dem beschriebenen Sinne braucht.

Indes es kann niemand verwehrt werden, den Begriff „Erfahrung“ auch in anderem, etwa in engerem Sinn, zu benützen. Nur daß deutliche Bestimmung

Digitized by Google

des Inhalts des Begriffs dann erforderlich ist. Frank dachte bei Erfahrung vornehmlich an das eine Grunderlebnis des Christen, an die Wiedergeburt, Wendt denkt in seiner neuesten Schrift[1]) an eine besondere Erfahrung, nämlich die von der Willensfreiheit, Herrmann denkt in erster Linie an die grundlegenden Erfahrungen, welche der Christ an der Person Jesu Christi macht[2]). Jede Untersuchung über den Begriff „Erfahrung" muß das im Auge behalten. Petran hat das nicht genügend gethan. Er scheint einen Idealbegriff konstruieren zu wollen, dem die andern sich beugen sollen. Das ist unnütz und aussichtslos.

Es ist selbstverständlich, daß die Begriffsbestimmung nur aus genauer Erkenntnis des Wesens der Erfahrung hervorgehen kann. Erst den Begriff klar legen und dann das Wesen erörtern, wie Petran thut, ist ein merkwürdiges Unterfangen. Der Begriff muß doch dem Wesen entsprechen. Es kann sich nach Bestimmung des Begriffs nur etwa noch um eingehendere Auseinanderlegung des in ihm Enthaltenen handeln. Sucht Petran solche durch Vergleichung der sittlich-religiösen Erfahrung mit der sinnlichen Erfahrung und mit „der durch das Geistesleben anderer Menschen vermittelten" Erfahrung zu gewinnen, so verfällt er dem Irrtum, als ob die sittlich-religiöse Erfahrung diesen beiden anderen koordiniert wäre. In Wirklichkeit sind die beiden anderen genannten Erfahrungsformen eben zugleich Vermittlungsformen der sittlich-religiösen Erfahrung. Die lange Auseinandersetzung zu diesem Gegenstand, welche einen Hauptteil des Petran'schen Buchs bildet, fördert die Sache nicht.

3. Um die beschriebene sittlich-religiöse Erfahrung für die Dogmatik verwerten zu können, bedarf es nun vor allem einer Untersuchung darüber, ob und inwieweit dieser Erfahrung, die doch stets Sache des Einzelnen und darum völlig subjektiv ist, irgendwelche objektive Richtigkeit zugesprochen werden könne. Diese Frage, angewandt auf die christliche Erfahrung, ist erst ganz neuerdings mit Ernst behandelt worden. Und sie beruht nicht etwa bloß auf übertriebener Skepsis. Das zeigt wieder der wohl zu beachtende Hinweis Wendt's in seiner angeführten Schrift (S. 20. 21). Es ist schwer zu entscheiden, sagt er, wieviel bei solchen inneren Erlebnissen, die als Erfahrungen von dem unmittelbaren Einwirken Gottes auf das geistige Innenleben der Menschen gelten sollen, objektiv gegeben ist, wieviel auf Einbildung und Selbsttäuschung beruht, was gesund und was krankhaft ist. Wer genauere psychologische und religionsgeschichtliche Kenntnisse habe, der wisse, daß analoge Erscheinungen oftmals auftreten, und sei eher geneigt, in ihnen die Folgen einer krankhaften Ueberreizung des Nervensystems zu sehen. Wendt weist mit besonderem Nachdruck auf die Thatsache hin, daß religiöse Ekstase auch in außerchristlichen Religionen vorkomme. „Auch hier haben die Frommen bei solcher Ekstase die volle

[1]) Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums. Göttingen, 1897.
[2]) Der Verkehr des Christen mit Gott.

Digitized by Google

subjektive Gewißheit, in wirklichem innerem Kontakte mit der Gottheit zu stehen, durch sie begeistert, fortgerissen, dem Irdischen entrückt zu sein“. Diese religiösen Exaltationen in nichtchristlichen Religionen pflegen wir, wie Wendt weiter mit vollem Recht hervorhebt, sehr nüchtern zu beurteilen. „Müssen wir nun nicht dieselbe nüchterne, skeptische Beurteilung auch gegenüber den verwandten Erscheinungen auf dem Boden des Christentums walten lassen?“ Die Grenze zwischen gesunden und ungesunden Zuständen religiöser Erregung sei schwer zu ziehen. „Müssen wir nicht etwa alle jene inneren religiösen Erlebnisse, die wir wegen ihrer außerordentlichen Art und Aeußerung auf unmittelbare Einwirkungen Gottes zurückführen möchten, vielmehr als bloß subjektiv bedingte, mehr oder weniger krankhafte Erregungen betrachten?“

Es ist leicht einzusehen, daß die Beantwortung dieser Fragen die unumgänglich nötige Grundlage für jede Verwertung des Begriffs der Erfahrung in der Dogmatik bilden muß. Und es ist schwer einzusehen, wie Petran 1898 ein umfangreiches Buch über die Erfahrung schreiben konnte, ohne diese Frage auch nur aufzuwerfen. Müssen wir uns mit der Wendt'schen Skepsis begnügen, so hört jedes weitere Arbeiten mit der sittlich-religiösen Erfahrung im oben gekennzeichneten Sinn für die Dogmatik auf. Aber ist das wirklich erforderlich?

Die gewichtige Frage kann hier nicht ausführlich besprochen werden. Nur die Grundlinien kann ich angeben, welche mir für ihre Beantwortung maßgebend zu sein scheinen.

Zunächst muß betont werden, daß wir nicht mit Wendt gerade die außergewöhnlichen Erlebnisse, etwa die ekstatischen Zustände christlicher Propheten und Mystiker, in den Vordergrund der Betrachtung zu rücken brauchen. Zwischen ihnen und den normalen christlichen Erfahrungen liegt denn doch eine ziemlich deutlich sichtbare Grenze. Ohnehin wäre es sehr verfehlt, auf Erlebnisse anderer, also etwa auf Visionen der Propheten, irgend welche dogmatischen Aussagen gründen zu wollen.

Sodann kann hervorgehoben werden, daß die normalen ruhigen sittlich-religiösen Erfahrungen auf christlicher Seite keine direkten Analoga auf nichtchristlicher Seite besitzen. Die christlichen Erfahrungen, von welchen die Rede ist, sind eben sittlich-religiöse Erfahrungen, während den außerchristlichen das Moment des Sittlichen abgeht.

Ferner kann hier eine Untersuchung über psychologische Erklärbarkeit dieser Erfahrungen einsetzen. Je mehr die sittlichen Elemente derselben rein psychologische Erklärung ohne Hinzunahme eines objektiven Faktors erschweren, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit objektiver Richtigkeit.

Weiter darf die wesentliche Gleichartigkeit dieser Erfahrungen unter allen Christen aller Zeiten zur Verstärkung der Annahme ihrer Richtigkeit hinzugezogen werden. In diesem, aber auch nur in diesem Zusammenhang, darf auch die heilige Schrift herangezogen werden als die Urkunde über innere christliche Erfahrungen von Männern ihrer Zeit.

Digitized by Google

Schließlich fällt denn doch die Art der fraglichen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Weise ihrer Entstehung sehr schwer ins Gewicht. Erfahrungen, wie sie beispielsweise Herrmann schildert in seinem „Verkehr des Christen mit Gott", Erfahrungen also, welche zu stande kommen unter Zusammenwirken einer sittlichen Anlage des Menschen und eines diese sittliche Anlage wunderbar berücksichtigenden äußeren Faktors, der Person Jesu Christi, — derartige Erfahrungen können nicht ohne weiteres mit anderen, möglicherweise auf Selbsttäuschung beruhenden, zusammengeworfen werden. Dazu ist ihre Entstehungsweise zu deutlich, zu sehr jederzeit kontrollierbar. Dazu ist ihre Art zu rein und zu erhaben, zu wenig menschlich und zu sehr göttlich.

Mit alledem muß Hand in Hand gehen eine apologetische Beweisführung. Nämlich der Nachweis der Möglichkeit objektiv richtiger Erfahrung von Gott. Dazu muß die Fähigkeit unseres menschlichen Erfahrungsvermögens zu einer über die Grenzen des Irdischen hinausliegenden Erfahrung ebenso gegenüber den sie bestreitenden Angriffen nachgewiesen werden, wie anderseits die Behauptungen, welche durch Verneinung alles Uebersinnlichen jene Möglichkeit bestreiten wollen, zurückgewiesen werden müssen.

Und so zuletzt: es muß doch festgehalten werden, daß es sich für den Dogmatiker stets um die eigene Erfahrung handelt. Auch ihr gegenüber muß er das beschriebene Verfahren anwenden; aber auf ihr wird er mit der sich schließlich ergebenden, trotz aller Arbeit freilich immer noch subjektiv bleibenden Gewißheit als auf einer für ihn festen Grundlage fortzuarbeiten im stande sein.

4. Läßt sich so irgendwelche Gewißheit der objektiven Richtigkeit der sittlich-religiösen Erfahrung erzielen, so kann diese Gewißheit nun weiter für die Grundlegung der Dogmatik benützt werden. Zunächst in der Frage nach der Begründung der Wahrheit des christlichen Glaubens, der sittlich-religiösen Ueberzeugung, des Christentums.

Eine derartige Begründung ist in unserer Zeit eine unabweisbare Aufgabe der Dogmatik. Die beiden neuesten Dogmatiken erkennen das an. Wilhelm Schmidt[1]) spricht von der unerläßlichen Forderung, daß sich der christliche Glaube auch theoretisch halten und dem reflektierenden Denken gegenüber behaupten lasse. Und Julius Kaftan[2]) weist der Apologetik die Aufgabe zu, zu zeigen, daß nur der christliche Glaube eine mit unserem übrigen Wahrheitsbesitz im Einklang stehende Antwort auf die höchsten und letzten Fragen unseres Intellekts gibt. Und Wendt (a. a. O. S. 5) beginnt die genannte Broschüre mit dem Satz: „Es bedarf keiner langen Erörterung darüber, daß es eine überaus wichtige Aufgabe der Theologie ist, für die Wahrheit des Christentums eine richtige, wissenschaftlich befriedigende und zugleich praktisch brauchbare Begründung zu suchen."

---

[1]) Christliche Dogmatik. 1895. Bd. 1. Prolegomena. S. 37.

[2]) Dogmatik. Grundriß der theologischen Wissenschaften. Fünfter Teil. 1897. S. 103.

Digitized by Google

Inwiefern kommt für diese Begründung die Erfahrung in Betracht?

Man hat, wie Wendt (S. 6 ff.) ausführt, längst mit Recht darauf verzichtet, für die Wahrheit des Christentums den Autoritätsbeweis als ausreichend gelten zu lassen. Wir brauchen eben eine Begründung für die Eigenschaft der angezogenen Instanz als einer gültigen Autorität.

Man muß ebenso darauf verzichten, einen Spekulationsbeweis zu führen. Auch Wilhelm Schmidt (S. 367 f.), wennschon er eine spekulative Methode befürwortet, will doch eben von der Basis des angeeigneten christlichen Glaubens aus spekulieren und wendet sich gegen den Versuch, den christlichen Glauben aus der Vernunft ermitteln und so seinen Wahrheitsbeweis erbringen zu wollen. Und Kaftan, der sich den Satz Kant's aneignet (S. 104), daß allein der praktische Glaube über die Schranken der theoretischen Erkenntnis hinaus zu einer Vergewisserung der Wahrheit führt, die jenseits der im strengen Sinn so zu nennenden Erfahrung liegt, denkt darüber nicht anders. Der geschichtsphilosophische Beweis, den Kaftan in seiner weiter zurückliegenden „Wahrheit des Christentums“ versucht hat, ist selten angenommen worden.

So hat man sich denn zur Begründung des Christentums auf den Erfahrungsbeweis zurückgezogen. Frank, wie Lipsius und andere mehr haben das gethan. Wie das genauer geschehen, hat Köstlin in der erwähnten Schrift dargelegt. Das soll hier nicht wiederholt werden. Man hat es in dem deutlichen Bewußtsein gethan, damit zwar keinen allgemein überzeugenden, auch für dem christlichen Glauben Fernstehende gültigen Nachweis zu führen, sondern nur eine Begründung des christlichen Glaubens für den Christen. Sofern sie am geistigen Leben ihrer Zeit teilhaben und sofern sie denkende Menschen sind, müssen sie das Bedürfnis haben, sich der Richtigkeit ihres Glaubens trotz aller Gegengründe zu vergewissern. Diesem Bedürfnis wollen die letzten Schriften von Herrmann Rechnung tragen. Und der Erörterung dieses Punktes galten zumeist die ausführlichen Auseinandersetzungen, welche sich an diese Schriften anschlossen.

Es ist nun als ein Vorstoß gegen diese Art der Begründung des Glaubens zu betrachten, wenn Wendt, wie oben geschildert, ihre objektive Richtigkeit schwankend zu machen sucht. Er führt die Erörterung weiter, indem er einen anderen Beweis, zwar auch einen Erfahrungsbeweis, aber doch eben einen andersgearteten, für die Wahrheit des Christentums vorbringt. Und er scheint mit diesem erreichen zu können, was jenem nicht vergönnt war, insofern man sich auf die Unterlagen dieses Beweises jedem Menschen gegenüber berufen kann. Welches ist dieser Beweis?

Die wunderbare Kraft, die wir Menschen zur Erfüllung der kategorischen Forderung des Gewissens haben, ist das innere Erlebnis, auf das wir unseren Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums zu gründen haben. Diese Kraft ist die sittliche Freiheit. Diese sittliche Freiheit, die Willensfreiheit, besteht in dem Vermögen des wollenden Ich, sich beim Wollen selbständig zu bestimmen,

Digitized by Google

sich selbst die Richtung zu geben. Bei seinem sittlichen Pflichtverhalten macht der Mensch die Erfahrung von dieser Freiheit. In dieser innerlich erlebten Willensfreiheit hat der Mensch die unmittelbare Erfahrung von der Wirklichkeit eines höheren überweltlichen Lebens, an dem er selbst in dem Kerne seines persönlichen Lebens Anteil hat. Diese sittlichen Anlagen und Kräfte sind gleichartig bei Christen und Nichtchristen. Vom christlichen Standpunkt aus erkennen wir darin einen Besitz göttlicher Geisteskraft, den Gottes zuvorkommende Gnade allen Menschen gegeben. Erst der Christ aber gelangt zu völliger Entwicklung dieser sittlichen Anlage. Erst im Zusammenhang der christlichen Weltanschauung wird ihm dieser Besitz als Anlage zur Gotteskindschaft verständlich. Und anderseits beglaubigt ihm dieser Besitz die Wahrheit des christlichen Evangeliums. In der Ausrüstung mit dieser sittlichen Kraft erfährt der Christ etwas von der zuvorkommenden Liebe Gottes; in der steten Bereitschaft dieser Kraft auch nach Verfehlungen erfährt er etwas von der sündenvergebenden Gnade Gottes; in der Selbständigkeit, welche ihm diese Freiheit gegenüber der Naturwelt gibt, erfährt er etwas von dem ewigen Leben, kraft dessen er auch den Tod überwinden kann.

Eine Ergänzung dieses Beweises gibt die Erfahrung, welche wir an der Person Jesu machen. Wir sehen hier die überweltliche Kraft der sittlichen Freiheit in ihrer Reinheit und Vollendung, wir erkennen daraus anschaulich und überwältigend die göttliche Art und Herrlichkeit dieser Kraft. So haben wir an ihm die rechte Erkenntnis von der absolut befreienden, weltüberwindenden, das ganze Wesen der Persönlichkeit über diese Welt hinaushebenden Kraft des göttlichen Heilslebens.

Das ist Wendt's Erfahrungsbeweis. Leider muß ich für mich einige Fragezeichen dazu machen.

Erstens. Die Willensfreiheit ist keineswegs eine unbestreitbare Thatsache. Wendt selbst versucht, den Zweifel an der Willensfreiheit zu heben. An diesem Untergrund des Wendt'schen Beweises setzt der Angriff von Johannes Müller ein (Christl. Welt 1898. Sp. 675 ff.). Er erklärt die Willensfreiheit im Sinne Wendt's kurzweg für nicht vorhanden. Jedenfalls aber sei das Bewußtsein der Willensfreiheit, welches Wendt habe, nichts Wesentliches im Christentum. So leicht möchte ich nun die Ueberzeugung von der Willensfreiheit nicht aufgeben. Wendt hat ganz Recht, wenn er im Gegensatz zu Johannes Müller glaubt (Christl. Welt 1898. Sp. 748 ff.), daß dem Christentum am Festhalten der Ansicht von der Willensfreiheit gelegen sein müsse. Aber anderseits: diese Ansicht ist keinesfalls ein so festes Fundament, daß man darauf mit Erfolg einen objektiven Beweis für die Wahrheit des Christentums gründen kann. Im besten Fall bleibt der Beweis subjektiv. Es gibt eben zu viele, welche sie für eine Illusion halten.

Zweitens. Die Schlüsse, welche Wendt auf die Erfahrung der Willensfreiheit

Digitized by Google

baut, halte ich für übereilt. Angenommen, die Thatsache der Willensfreiheit wird anerkannt, was beweist sie? Daß der Mensch eine sittliche Fähigkeit hat, welche kein anderes Geschöpf besitzt. Daß dem Menschen ein Handeln nach gewissen Grundsätzen möglich ist, welche die Bezeichnung „sittlich“ verdienen. Allenfalls kann man folgern, daß nur eine bewußte Schöpfermacht den Menschen mit einer sogearteten Anlage begaben konnte. Aber für die Wahrheit des Christentums folgt daraus rein garnichts. Gewiß, der überzeugte Christ wird etwa bezüglich der Willensfreiheit so denken, wie Wendt es schildert; er wird überzeugt sein, in der Erfahrung dieser Freiheit „etwas“ von Gottes Liebe und Gnade, „etwas“ von dem ewigen Leben zu spüren. Das sind Glaubensgedanken, welche aus der christlichen Ueberzeugung stammen, Urteile, welche der Glaube fällt. Aber ich sehe nicht ab, wie man irgendwie einen Beweis für die Wahrheit des Christentums hierauf gründen will.

Drittens. Wendt „ergänzt“ den ihm selbst ungenügend erscheinenden Beweis durch den Hinweis auf die Person Jesu Christi. Nun ist gewiß richtig, daß wir an der Person Jesu Christi die sittliche Kraft in voller Reinheit, in vollkommener Höhe und Ausdauer schauen. Ich bin auch bereit, mich zu dem Satz zu bekennen, daß wir nur an Christus eine rechte Erkenntnis von der absolut befreienden, weltüberwindenden, das ganze Wesen der Persönlichkeit über diese Welt hinaushebenden Kraft des göttlichen Heilslebens gewinnen können. Ja, ich würde mit Herrmann bereit sein, diese Erkenntnis als das den Glauben Begründende anzusehen. Aber Wendt will den vom geschichtlichen Christus ausgehenden Eindruck nicht als das grundlegende Moment für den Beweis der Wahrheit des Christentums betrachten. Das grundlegende Moment sei die Erfahrung der sittlichen Freiheit. Aber, wie gezeigt wurde, führt diese Erfahrung für sich allein garnicht zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums. Sie kann nur helfen, den Eindruck der sittlichen Höhe der Person Jesu verständlich zu machen. Auch diesen Dienst leistet aber, genau genommen, nicht die Erfahrung von unserer Willensfreiheit, sondern das Bewußtsein sittlicher Verpflichtung im Zusammenhang mit der daraus entstehenden Ueberzeugung sittlicher Unvollkommenheit.

Ich fasse zusammen. Ganz abgesehen von der ungenügenden Sicherheit der Erfahrung von der Willensfreiheit vermag doch diese Erfahrung höchstens die Ueberzeugung vom Walten einer „sittlichen“ Schöpfermacht zu geben, aber nicht den Beweis für die Wahrheit des Christentums. Sie vermag auch nicht im Zusammenhang mit der Erfahrung der sittlichen Höhe der Person Jesu das grundlegende Moment für solchen Beweis zu bilden, weil aus ihr selbst eben schlechthin gar keine christliche Ueberzeugung zu gewinnen ist. Sie kann nur im Verein mit dem aus ihr folgenden Bewußtsein sittlicher Verpflichtung die Möglichkeit für die einzig und allein aus der Person Jesu zu gewinnende Erfahrung von der Wahrheit des Christentums geben.

Digitized by Google

Wendt's Beweis, soweit er sich vom Herrmann'schen unterscheidet[1]), halte ich für nicht geglückt. Wir werden demnach bei der freilich subjektiven Begründung des Glaubens, wie Herrmann sie gibt, bleiben müssen. Der überwältigende Eindruck der mit unseren Mitteln nicht zu begreifenden Person Jesu, — diese Erfahrung bleibt das einzige Fundament der christlichen Ueberzeugung. Und es reicht aus. Wenigstens reicht es aus, um *für den Christen* ein Felsengrund im Sturm des Zweifels zu sein. Und anderen als Christen werden wir nie die Wahrheit des Christentums beweisen können.

5. Wie für die Frage nach der Begründung des christlichen Glaubens, so ist der Begriff der Erfahrung auch für die Frage nach der *Quelle der Dogmatik* hervorragend wichtig. Es gibt freilich Dogmatiker, welche diese Frage überhaupt nicht scharf und deutlich stellen. Unter denen, welche sie beantworten, bezeichnen viele die *Schrift* als die Quelle der dogmatischen Aussagen, manche die Schrift in Verbindung mit den *Bekenntnisschriften*, manche das christliche *Bewußtsein*, den christlichen *Glauben*, die christliche *Erfahrung* für sich oder in Verbindung mit anderem. Die ganze schwierige Frage, die mir noch lange nicht scharf genug gestellt und nicht eindringend genug erörtert zu sein scheint, kann hier nicht ausführlich besprochen werden. Nur die Bemerkungen der neuesten Dogmatik von *Kaftan* zu dieser Frage sollen, soweit die *Erfahrung* in Frage kommt, kurz dargestellt werden.

Kaftan[2]) knüpft bei Erörterung dieser Frage an *Schleiermacher* an. Schleiermacher's Glaubenslehre sei im wesentlichen eine Summe von *Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit*; denn sie beantworte die Frage: Was muß sein, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? Dadurch aber seien auch Spätere auf falsche Bahn gelenkt worden, nämlich die Dogmatiker, welche die Erfahrung als die Quelle der Dogmatik betrachten, *von Hofmann* (im Schriftbeweis) und *Frank* (im System der christlichen Gewißheit). „Da werden die Hauptsätze des christlichen Glaubens als in und mit der christlichen Grunderfahrung gegeben und gewiß nachgewiesen". Das sei wieder die Methode von Reflexionen über die christliche Frömmigkeit. Und derartige Reflexionen seien keine Glaubenssätze.

Kaftan will anders vorgehen. Der Glaube ist Erkenntnis objektiver Realitäten. Er ist da vorhanden, wo ein Mensch die Erfahrungen macht, welche sich um die beiden Thatsachen der Versöhnung und des Reiches Gottes bewegen. Aus diesen Erfahrungen erwächst ihm die Erkenntnis Gottes. Der Glaube ist demnach wirkliches Erkennen, nur daß dies beherrscht wird von den praktischen Ideen der Versöhnung und des Gottesreichs. Durch Ableitung aus diesen Ideen muß jeder christliche Glaubenssatz nachgewiesen werden. *Darlegung dieser christlichen*

[1]) Vgl. die Anmerkung bei Wendt S. 36.

[2]) Das Folgende berücksichtigt die Ausführungen Kaftan's in den Prolegomena zu seiner Dogmatik, besonders S. 28. 30. 41. 87 ff.

Digitized by Google

Glaubenserkenntnis ist die Hauptaufgabe der Dogmatik. „Der Glaube ist darzustellen, in dessen Aneignung die christliche Erfahrung besteht.“

Soweit ich sehen kann, scheidet Kaftan hiernach das Verfahren von Hofmann-Frank's, welches die Erfahrung zur Quelle der Dogmatik macht, d. h. aus der Erfahrung die dogmatischen Sätze ableitet, und sein eigenes Verfahren, welches kurz als Darstellung der durch Erfahrung gewonnenen Glaubenserkenntnis bezeichnet werden kann.

Scheinbar liegt hier allerdings eine Scheidung von Subjektivem und Objektivem vor. Frank's Dogmatik — „wissenschaftliche Reflexion über die subjektive Frömmigkeit“; Kaftan's Dogmatik — Darstellung der Erkenntnis, die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt. Und wenn Kaftan noch hinzufügt, daß die subjektive Frömmigkeit keine genügende Grundlage von erweisbarer objektiver Sicherheit ergibt, um hierauf die christliche Erkenntnis aufzubauen, und daß das Frank'sche Verfahren nicht im Einklang damit erscheint, daß die evangelische Theologie kein anderes Princip haben kann, als das Wort Gottes, d. h. die heilige Schrift, — so gewinnt man den Eindruck, als sei Kaftan von dem Frank'schen Subjektivismus durch einen breiten und tiefen Graben getrennt.

Aber das ist in Wirklichkeit bloßer Schein. Frank's Verfahren ist mit dem Wort „Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit“ falsch bezeichnet. Frank erklärt es für die zweite (die eigentlich „dogmatische“) Aufgabe der systematischen Theologie, die Gesamtheit der Realitäten, welche dem Christen auf dem ihm eigentümlichen Wege (der Erfahrung) sich vergewissert haben und damit seinem Verständnis zugänglich geworden sind, in ihrem Wesen und Zusammenhange zu erkennen und darzulegen[1]). Das ist genau so subjektiv und so objektiv wie die Kaftan'sche Darlegung der Glaubenserkenntnis, der doch nach seinem eigenen Ausdruck eine in Werturteilen verlaufende innere Erfahrung zu Grunde liegt. Und wenn Kaftan von dieser Erkenntnis sagt, daß sie sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt, so ist das genau genommen nicht im geringsten objektiver, als wenn Frank erklärt: „Die Unterwerfung unter die oberste Norm der heiligen Schrift und die Zusammenstimmung mit dem ihr entsprechenden Zeugnis der Kirche ist in dem gläubigen Bewußtsein gegeben und vorausgesetzt“. Auch Frank will nicht reflektieren über die subjektive Frömmigkeit, sondern die Erkenntnis darlegen, welche er durch die christliche Erfahrung gewonnen hat. Und auch Kaftan, so sehr er betont, daß die heilige Schrift das alleinige und eigentliche Erkenntnisprincip der christlichen Dogmatik ist, muß doch seinerseits erklären, daß Aneignung und Verwertung des Schriftinhalts durch den Glauben bestimmt wird[2]). Neben einer falschen Bezeichnung des von

[1]) System der christlichen Wahrheit. 2. A. § 1.

[2]) A. a. O. S. 44. Zu vgl. auch die Aeußerung S. 18: „Was für die Dogmatik zwischen die Schrift und die dogmatischen Sätze tritt, ist der Glaube.“

Digitized by Google

Frank Erstrebten liegt also der Kaftan'schen Scheidung seiner Methode von derjenigen Frank's nichts zu Grunde als eine stärkere Betonung, aber auch nur Betonung, der objektiven Realitäten als des Inhalts der Dogmatik bei Kaftan und eine stärkere Betonung der Erfahrung als Erkenntnisprincips bei Frank. Es ist nur ein Unterschied der Formulierung.

Gilt es aber in Beziehung auf diesen Unterschied eine Entscheidung, welcher von beiden Dogmatikern im Rechte ist, so kann ich trotz der Darlegungen Kaftan's nur daran festhalten, daß auf seiten Frank's die größere Konsequenz und Klarheit ist. Die Dogmatik stellt dar, was der Christ in seinem aus Erfahrung geborenen Glauben weiß. Darstellungsgegenstand sind gewiß jene „objektiven Realitäten“, aber die Quelle, aus der wir unsere Aussagen über diese schöpfen können, ist nur unser Glaube, insofern er auf Erfahrung beruht, — das „christliche Bewußtsein“ Frank's. Daß dieser Glaube nur christlich ist, wenn er irgendwie mit der Schrift stimmt und nur evangelisch, wenn er mit den evangelischen Bekenntnisschriften im Grunde übereinstimmt, ist klar. Erkenntnisprincip aber kann nur der auf Erfahrung beruhende Glaube sein. Und den meint Frank mit seiner „Erfahrung“.

Gewiß ist das „Subjektivismus“. Sogar ganz bewußter. Aber, wie Kaftan's Dogmatik schließlich doch wieder zeigt, — über diesen Subjektivismus kommen wir nie hinaus. So werden wir uns eben mit ihm zu behelfen haben.

6. Einige neuere Aeußerungen zum Thema „Erfahrung“ in der Dogmatik sollten besprochen werden. Wie wichtig gerade dieser Begriff ist, leuchtet immer von neuem ein. Gerade wer bezüglich der Quelle der Dogmatik zu einem Resultat kommt, wie das in Nr. 5 dargelegte ist, muß die Bedeutung energischer Untersuchung der christlichen Erfahrung reichlich würdigen. Schade, daß Petran's Buch hier so wenig oder besser garnicht vorwärts bringt. Wenn jemand die christliche Erfahrung nach der Möglichkeit ihrer Gewißheit psychologisch untersuchte, sie, wie Wendt flüchtig andeutet, mit außerchristlichen religiösen Erfahrungen vergliche, ihre Eigenart herausstellte, ihre Faktoren — religiös und sittlich — klarlegte, ihre Beziehungen zur Person Jesu feststellte, ihren Inhalt entfaltete, der thäte ein gutes Stück dogmatischer Arbeit.

Digitized by Google

Vorschläge eines positiven Theologen zur Hebung des kirchlichen Lebens.

Hermann Gebhardt, der thüringische Landpfarrer, ist durch seine Schilderung der bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre in weiten Kreisen bekannt geworden. Seit 1896 lebt er im Ruhestande. Seine neueste Schrift [1]) beschäftigt sich mit der Reform der evangelischen Predigt, das Vorwort, das Interessanteste an dieser Kundgebung, mit der Reform der Prediger selbst und zwar in sehr freimütiger Weise. Damit ist viel gewagt, denn der geistliche Stand ist vor andern empfindlich; man soll seine Menschlichkeiten, wie sie z. B. kürzlich bei den Besoldungs-Stürmen so stark zu Tage traten, nicht beim Namen nennen. Aber das Gericht muß anfangen am Hause Gottes. Unser Verfasser ist ein mutiger und schonungsloser Mann, er scheut sich nicht in ein Wespennest zu stechen. Nicht wenigen Geistlichen, unterfängt er sich zu sagen, sei ihr Amt ein ziemlich bequemer Ruheposten oder eine Versorgung; sie verbringen ihre Zeit mit Nichtsthun, Zeitunglesen, häuslichen und wirtschaftlichen Beschäftigungen, Liebhabereien, gesellschaftlichem Verkehr; das Predigen ist ihnen zu einer störenden Unterbrechung ihrer Muße geworden, eine Last, die man sich möglichst erleichtert, indem man die Mühe der Vorbereitung spart; man liest, extemporiert, braucht Eselsbrücken, schlachtet alte Hammel. „Für diese Predigtart ist zweifellos die Zeit vorüber", wenngleich das Herkommen noch den Kirchenbesuch aufrecht erhält. — Der furchtsame Unterzeichnete verwahrt sich dagegen, daß er das alles gesagt habe; aber welch ödes Gerede von lauter Plattheiten, welches Durcheinander ohne logischen Gedankenfortschritt auf den Kanzeln sich breit machen darf, darüber haben wir als Zuhörer wohl alle schon unsre peinlichen Gedanken gehabt. Freilich, wir kochen sämtlich mit Wasser, die besten Redner werden zu Zeiten die Aufmerksamkeit der Zuhörer verlieren; „Herr, ich tauge nicht zu predigen", dieses Gefühl wird jeden Aufrichtigen oftmals überkommen; ultra posse nemo obligatur, aber seine Pflicht soll jeder thun. Man muß nachsichtig sein, wenn ein Geistlicher, der keine Anregung empfängt, auch nicht anregend predigt, und menschlich ist es nun einmal, daß einer sich gehn läßt, wenn er weiß oder meint, er finde weder Würdigung noch abfällige Beurteilung; so wird der Prediger mit der Zeit matt und bequem. Jeder andere Beamte wird kontrolliert, warum denn der Pastor nicht? Statt daß alle paar Jahrzehnte die großartige Kirchenvisitation angereist kommt, mögen lieber einzelne Visitatoren recht oft unerwartet die Predigten abhören, wie der weltliche Kreisschulinspektor den Lehrern auf den Hals kommt, der Schlendrian würde dann schon gar nicht einreißen. Ganz

[1]) Christi Person und Werk in der Predigt. Von D. Hermann Gebhardt, Kirchenrat. Gotha 1898, G. Schlößmann. 140 S. Preis 2 ℳ 60 ₰.

Digitized by Google

zweckmäßig bestimmte eine Anordnung von 1744, daß die Landpastoren von Zeit zu Zeit in der Stadt predigen sollten, wozu sie jetzt selten Gelegenheit haben; das Umgekehrte würde den Stadtpastoren auch nichts schaden. Es ist ferner dringend nötig, daß die angehenden Prediger mehr als bisher zu Rednern ausgebildet werden, nicht bloß im Vortrag, sondern vornehmlich in der Abfassung. Auch hinsichtlich der vielen Muße der Geistlichen muß man gerecht sein. Was sollen sie leisten, wenn keine Gelegenheit zu Leistungen da ist, wenigstens im amtlichen Wirkungskreise nicht? Es ist ein schwieriges Problem, auf welche Weise die Arbeitskraft der allergrößtenteils wenig beschäftigten Pastoren nutzbar gemacht werden könnte. Ohne genügende Arbeit erlahmt auch der Arbeitstrieb.

Unser Pastoren-Kritiker hat noch weitere Ausstellungen zu machen. Nicht alle Geistlichen seien bemüht, so zu leben, wie sie predigen; manche müßten viel zu viel reden und unterrichten oder verwalten; andre drängen sich mit häufigen Hausbesuchen ohne Anlaß den Familien auf oder übertreiben es mit Vereinsbestrebungen u. dgl., worüber sie ihre Predigtpflichten vernachlässigen. Gebhardt behauptet nicht, daß die Geistlichen allein an der Entfremdung vom kirchlichen Leben schuld seien. Die materialistische Welt- und Lebensanschauung sei noch nicht überwunden, das religiöse Interesse vielfach nur oberflächlich und flüchtig oder krankhaft pietistisch, so daß man sich die „Gemeinschaftswinkel" vorzieht. Soweit jedoch die Schuld den Geistlichen beizumessen sei, liege sie am allermeisten an der mangelhaften „Auslegung und Anwendung des Evangeliums"; die rationalistisch gerichteten setzen ihre Glaubens- und Sittenlehre an die Stelle des Schriftwortes, andre (die Ritschlianer) mit ihrem subjektivistischen und neurationalistischen Gefühls-Christentum thun das Gleiche, die orthodoxistischen endlich behandeln das Schriftwort als unmittelbares Gotteswort, wobei sie es weder sinngemäß auslegen noch zweckmäßig anwenden. Zwar hören trotz dieser Mängel noch viele die Predigt, etwa weil ihnen das Aeußerliche am Prediger gefällt, seine Erscheinung, das angenehme Klingeln und Glitzern seiner Rede, oder weil er von ihrer Richtung ist. Aber nicht wenige sind durch jene Mängel dem Gottesdienst entfremdet. Diese seien nur wiederzugewinnen durch die Predigt mit rechter Auslegung und Anwendung der Schrift. Dazu möchte der Verfasser durch seine Abhandlung beitragen.

Es werden so oft Mittel empfohlen, mit denen die Kirchlichkeit gehoben werden soll. Aber steht das wohl in menschlicher Macht? Was der Verfasser vom unzulänglichen religiösen Interesse sagt, das ist doch der eigentliche, einzige Grund der Unkirchlichkeit. Künstlich erzwingen aber läßt sich das religiöse Interesse nicht; es steht vielmehr im Zusammenhang mit der gesamten geistigen Entwicklung. Man kann darüber für die Neuzeit einige Belehrung aus den kirchlichen Listen entnehmen. Wenn man in den Stadtgemeinden mit der Seelenzahl (dem 30fachen der durchschnittlichen Geburten) die Zahl der Abendmahlsgäste und die Erträge des Klingelbeutels vergleichen wollte, so dürfte man Aehnliches finden wie hier in Brieg.

Digitized by Google

Während hier um 1730 auf 1000 Seelen 2090 Abendmahlsgäste jährlich kamen, nahm von 1737 an deren Zahl stetig ab, bis auf 270 um 1870, worauf sie sich wie im ganzen Lande ein wenig (auf etwa 300) hob. Der Klingelbeutel hatte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts den höchsten Ertrag, nämlich 210 Mark jährlich auf 1000 Seelen, und ging seit 1797 rapid zurück bis auf 70 Mark um 1850 und noch um 1870, worauf er aufgehoben wurde. Der Abendmahlbesuch ging hiernach um 60 Jahre früher zurück (vielleicht gaben den äußern Anstoß damalige Aufregungen bei Anstellung von Geistlichen) als der allgemeine Kirchenbesuch. Von welcher Richtung die Geistlichen waren, wie sie predigten und welche gottesdienstlichen Reformen vorgenommen wurden, das machte, wenn auch gute Redner, wie der Rationalist Gubalke, vor den andern bevorzugt wurden, im ganzen keinen Unterschied. Die Ursache des unaufhaltsamen Rückgangs war ohne Zweifel die zunehmende Aufklärung im Volke, mit welcher Hand in Hand ein wachsendes Interesse für die politischen Vorgänge, das Aufkommen der Zeitungen u. s. w. ging.

Wollen wir uns ein Urteil bilden, ob für das religiöse Interesse und mit ihm für die Kirchlichkeit wieder eine aufwärtsgehende Bewegung kommen könne, so muß zuvor ins Auge gefaßt werden, was seit den Urzeiten die Kultusstätten füllt. Offenbar ist es der Wunsch, sich mit der Gottheit und ihren Repräsentanten gut zu stellen, sie sich geneigt zu machen, sie zu versöhnen, sich mit ihnen zu einigen. Dies Verlangen zeigt sich um so stärker, je mehr sich der Mensch die göttlichen Mächte in unmittelbarer sinnlicher Nähe denkt, und je mehr er an ihr willkürliches Eingreifen in sein Leben glaubt. Daher ist das Heidentum eifriger in der äußerlichen Gottesverehrung als das Christentum, der Katholicismus eifriger als der Protestantismus, die wundergläubigen Protestanten eifriger als die wunderleugnenden. Es ist nun aber niemand im stande, wider den Stachel zu löcken, keine Macht der Erde vermag es den Gang der geistigen Entwicklung rückwärts zu wenden, der weitere Rückgang des Wunderglaubens und des Glaubens an die Bestimmbarkeit der Gottheit durch menschliche Einwirkung hat unzweifelhaft die Zukunft für sich. Sollte das mit Notwendigkeit zum endlichen Aufhören des religiösen Kultus führen? Das Prophezeien ist zwar ein undankbarer Beruf, aber schon oft ist das Ende ein neuer Anfang gewesen. Was dem gottesdienstlichen Leben der Vergangenheit seine Stärke gab, das Verlangen nach Einigung mit der Gottheit, das kann sehr wohl wiederkehren, nur in geläuterter Weise, nicht so, daß der göttliche Wille sich dem menschlichen anzupassen hat, sondern umgekehrt der menschliche dem göttlichen. Diese höhere Stufe der Frömmigkeit, die nicht mehr selbstsüchtige sondern selbstlose Gottesverehrung, geht schon immer neben der niederen Stufe her; das Einswerden mit Gott in diesem Sinne ist das eigentliche Christentum, welches noch immer auf seine reine Darstellung im kirchlichen Leben wartet; das sich Hineinfinden in den göttlichen Willen, sowohl in dem was wir zu thun als in dem was wir zu leiden haben, ist die Aufgabe, der Zweck von Gebet und Gottesdienst und die wahre Religion. Warum sollte das

Digitized by Google

Verlangen hiernach nicht lebendiger werden können als in der Gegenwart? Die Aufklärung kann ihm auf die Dauer nicht hinderlich sein. Denn ein wahrhaft aufgeklärtes Denken wird die ewigen Rätsel anerkennen und wird zugeben, daß es vernünftiger ist, in den geistvollen Gesetzen und Gebilden der Natur das Wirken eines Wesens und Willens zu erkennen, welchem der Menschengeist entfernt nicht gewachsen ist, als ebendarin ein blindes Zufallsspiel zu erblicken; es wird von demselben Willen auch das moralische Gesetz in der Menschennatur herleiten. Sobald uns diese Erkenntnis innerlich durchdringt, wird es uns die höchste Pflicht und das höchste Heil sein, uns fortgesetzt und stets aufs neue mit Gott zu einigen und zu versöhnen. Dann wird auch das Bedürfnis rege werden, sich hierin gottesdienstlich zu üben und zu kräftigen. Daß aber diese Grundlage eines gesunden kirchlichen Lebens in umfassender Ausdehnung Platz greift, das werden wir nicht machen und nicht erleben; es kann nur werden.

Gewiß schließt dies nicht aus, daß wir zur Verbesserung der gottesdienstlichen Darbietungen unser Möglichstes thun, schon um derer willen, welche kommen, aber auch um an unserm Teil dem geläuterten Religionsleben der Zukunft vorzuarbeiten. Unser Gottesdienst ist gar zu sehr in einen festen Rahmen eingespannt. Statt der wenig abwechselnden Liturgie würden Kantaten wie die Bach'schen oder im Zusammenhang stehende Gesangsvorträge, etwa mit eingelegten Schriftverlesungen, eine ungleich tiefere Erbauung erzielen; wo die musikalischen Kräfte fehlen, werden auch die Ansprüche geringer sein und eine freie liturgische Einleitung (Schriftabschnitte und Gesänge) genügen. Statt des einen langen Predigtvortrags würden zwei bis drei kurze, getrennt durch zupassende Gesangsverse, für Redner wie Hörer sehr häufig dienlicher und daher zuzulassen und zu empfehlen sein; die allerdings hölzerne Zerlegung der Predigt in Teile trägt doch dem Bedürfnis nach neuen Anfängen Rechnung; bei Parlaments-, Anwalts- und anderen Reden sorgt dafür der an Thatsachen sich anschließende Inhalt von selbst. Es fehlt ferner unsern Gottesdiensten an der Ankündigung bestimmter Gegenstände, die in jedem einzelnen zu behandeln sind, dafür spricht der viel stärkere Besuch der Fest-Gottesdienste. Die jetzt in Preußen vermehrte Zahl der Allgemeinen Kirchengebete, die doch einander sehr ähnlich sind, vermag nicht den Einwand zum Schweigen zu bringen, daß das beste und wirkungsvollste Allgemeine Gebet das Vaterunser ist. Den maßgebendsten Bestandteil bildet aber im evangelischen Gottesdienst der Inhalt der Predigt. Mit Recht legt daher Gebhardt ein Hauptgewicht auf die rechte Auslegung und Anwendung der Schrift.

Man erwartet nun, in der Abhandlung selbst werde G. aufzeigen, wie seine Auffassung von Christi Person und Werk im einzelnen in der Predigt anzuwenden sei. Aber davon bekommt man kein Wort zu lesen. Er scheint wirklich zu meinen, man brauche nur seine Aufstellungen in der Predigt vorzutragen, dann sei der Kirche viel geholfen. Wie ein im praktischen Leben so scharf blickender Mann sich in einen solchen Irrtum wiegen kann, wäre unerklärlich, wüßten wir nicht, daß das Verliebt-

Digitized by Google

sein in die eigenen Hypothesen keine seltene Erscheinung ist. Der Verfasser bietet die biblischen Aussagen über Christi Person und Werk wohlgeordnet, gleichsam bündelweise zur Benützung dar, und soweit er ethische Erörterungen daran knüpft, wird seine Arbeit mit Nutzen für die Predigt zu verwenden sein. Aber mit dogmatischen „Auffassungen", sie seien nun orthodox oder liberal oder orthodox-liberal oder liberal-orthodox-liberal u. s. f., sollte man die Andächtigen möglichst verschonen; darüber werden sich auch die Theologen so bald nicht einigen.

An den Ausführungen G.'s kann man sehen, wie die Orthodoxie in die Brüche geht. Er ist positiv, aber entfernt nicht orthodox; ließe ein preußischer Geistlicher eine solche ketzerische Schrift ausgehen, er wäre vor einer Maßregelung nicht sicher. G. spricht vom „vierten Evangelisten", der das Evangelium vielleicht nur im Sinne des Johannes geschrieben habe und die Reden Jesu nur frei wiedergebe. Auch die Reden in den Synoptikern seien erst später zusammengesetzt, und bei verschiedener Fassung von Worten Jesu bestehe keine Gewißheit, ob überhaupt eine die ursprüngliche sei. Man sollte meinen, daß hiernach G. auch bezüglich der übrigen Worte und der Erzählungen die umbildende Arbeit der Ueberlieferung anerkennen müsse; er operiert jedoch mit seinem Stoff so, als habe er es mit zeugeneidlich festgestellten Aussprüchen und Vorgängen zu thun. Widersprüche im einzelnen sollen nach dem verbrauchten Sophisma die Richtigkeit in der Hauptsache grade bestätigen. Das allerdings räumt er ein, daß eine formelle Lebensbeschreibung von Jesus sich nicht mehr herstellen läßt, weil wir Ort, Zeit und Gelegenheit von sehr vielen Einzelheiten nicht erfahren. Mit den Wundern geht er ganz wunderlich um. An Andern tadelt er das Umdeuten; aber die angebundene Eselin soll Jesus vorher gesehen haben; mit einem Gastfreund in der Stadt soll er es vorher so abgemacht haben, daß die Jünger dem Wasserträger begegnen mußten; das Finden des Staters im Munde des Fisches sei bildlich zu verstehen; auf die Gäste in Kana habe er bloß so eingewirkt, daß ihnen das Wasser wie guter Wein schmeckte, ebenso auf das Volk in der Wüste, daß es sich von dem, was er ihnen reichte und andre hinzufügten, gesättigt fühlte (S. 62); verwesende Leichname habe er nicht lebendig gemacht, sondern das noch vorhandene Leben nur gestärkt. Das ist ja der Rationalismus vom alten Schrot und Korn; da sind die „Liberalen" doch bessere Menschen, sie lassen die Schrift sagen, was sie sagen will. An anderer Stelle übrigens (S. 74) behandelt G. die Wasserverwandlung und die Brotvermehrung als thatsächliches Eingreifen in das Naturleben, und im ganzen machen ihm die Wunder keine Kopfschmerzen; sie sind ihm so gut denkbar wie die natürlichsten Dinge von der Welt, einer besonders unanfechtbaren Beglaubigung bedarf es dafür nicht. Man sieht, der unbestechliche wissenschaftliche Wahrheitssinn, den wir an der Orthodoxie so sehr vermissen, hat auch bei dem Verfasser über traditionelle Vorurteile noch nicht ganz gesiegt.

In jedem Abschnitt verwirft Gebhardt einerseits den Orthodoxismus andrerseits den Rationalismus, um dann seine „einwandfreie und völlig zutreffende Auf-

Digitized by Google

faſſung“ folgen zu laſſen. 1. Von Chriſti Perſon ſagt er, Jeſus ſei nicht die zweite Perſon der Dreieinigkeit und nicht Gott ſelbſt, aber auch nicht bloßer Menſch; vielmehr wie es bevorzugte, im eigentlichen Sinne wunderbare Menſchenkinder gibt, wie in einzelnen ſogar der Geiſt Gottes ſich mit dem irdiſchen Stoff vereinigt hat, ſo ſei es gar nichts Widerſinniges, wenn bei Jeſus, dem vom heiligen Geiſt Empfangenen, durch dieſen Geiſt gottmenſchliches Leben gewirkt wurde; er hat göttliches und menſchliches Weſen in ſich vereinigt und iſt der Gottmenſch. (Wie leicht haben es doch dieſe Theologen mit logiſchen Schlüſſen! an die harten Denkgeſetze ſind ſie ſo gar nicht gebunden.) 2. Das Werk Chriſti zerfällt in die drei Aemter. Das prophetiſche Amt übt Chriſtus aus in Worten, Wundern und Wandel. In ſeinen Worten iſt er nicht allwiſſend, er ſpricht nicht unmittelbares Gotteswort; es iſt alles menſchlich vermittelt und zeitlich bedingt, z. B. ſeine Anſchauungen von den Beſeſſenen und von der Nähe ſeiner Wiederkunft ſind nicht göttliche Wahrheit. Doch aber ſind es nicht gewöhnliche Menſchenworte, denn wie bewieſen, war Jeſus ſowohl menſchlichen als göttlichen Weſens. Redeten ſchon Propheten aus dem Geiſt, warum ſollte es undenkbar ſein, daß Jeſus, der den heiligen Geiſt in ſeiner Fülle hatte, übernatürlich-natürlich geredet haben könne? 3. Die Wunder ſind nicht unmittelbare Erweiſungen göttlicher Macht, Jeſus war nicht allmächtig. Aber unwandelbar ſind die Naturordnungen nicht, ſonſt könnte es z. B. keine Landwirtſchaft geben(!). Da manche Menſchen beſonders ſtark auf die Natur einwirken, da es übernatürlich-natürliche Kraftgeiſter gibt wie Künſtler, Staatsmänner u. ſ. w., deren Leiſtungen „mit vollem Recht wunderbar und Wunder genannt werden“, da göttlich-menſchliche Wunderkraft durch die Propheten gewirkt hat und auch teufliſch-menſchliche Wunderkraft vorkommt, wie darf man es für unmöglich erklären, daß Jeſus in der Fülle göttlich-menſchlicher Thatkraft übernatürlich-natürliche Wirkungen an lebenden und lebloſen Weſen hervorgebracht haben könne?! 4. Seinem Wandel nach war Jeſus nicht von vorn herein allheilig und vollkommen gut, er wurde es erſt. Er iſt aber auch kein bloßer Menſch, der nur die andern Menſchen an Sittlichkeit übertraf; denn er war ja menſchlichen und göttlichen Weſens. Beweiſen doch nicht wenige Leute einen ausgezeichneten Charakter, und einzelne Idealmenſchen führen einen wahrhaft wunderbaren ſittlichen Wandel; es iſt daher nicht einzuſehen, warum nicht Jeſus einen übernatürlich-natürlichen Wandel hätte führen können. 5. Das hoheprieſterliche Amt oder Jeſu Heil führt G. ähnlich zwiſchen Scylla und Charybdis hindurch. Gar manche Menſchen denken ſich in die Lage anderer hinein und helfen ihnen; andere haben das göttlich-menſchliche Leben der heiligen Liebe empfangen, ſie fühlen die Nöte anderer als ihre eigenen und geben alles, auch ihr Leben für ſie hin; die religiöſe Liebe ferner der Gottesmänner im alten Bunde hatte Erbarmen mit dem Zuſtand des Nächſten in Sünde und Verderben und opferte alles, um ihm Gerechtigkeit und Leben zu erwirken. Darum iſt es nicht undenkbar, daß ſolche Heilsliebe im Geiſte Jeſu in ihrer ganzen Fülle erſchienen war. Er führt die Menſchen mit

Digitized by Google

allen Mitteln zur Buße und zum Glauben: durch Belehrung, Aufforderung, Verheißung, durch sein Leiden und Sterben, letzteres, indem er ihre Sünde als die seine ansieht und verurteilt, ihre Strafe als von ihm verschuldet betrachtet und erduldet, und indem er statt ihrer alle Gerechtigkeit erfüllt und dem Willen Gottes kindlich gehorcht. Er offenbart endlich für sie das ewige Leben, indem er aufersteht und in den Himmel eingeht. 6. Das königliche Amt Christi ist die Vereinigung und Umwandlung der Menschen zu einer nach Heiligkeit trachtenden Gemeinde. Zahlreiche Menschen haben Anhänger gewonnen und Schüler hinterlassen, andere sind Religionsstifter geworden; wie sollte es ausgeschlossen sein, daß in Jesus der Geist der religiösen Gemeinschaft in seiner ganzen Fülle gewesen sei und das Reich Gottes „verfassend" gewirkt habe?

In allen Abschnitten führt Gebhardt so sein Schema durch. Ueberall zeigt er außerdem, wie Jesus das alles zuerst nur seinem Wesen nach war und erst allmählich es in Wirklichkeit wurde, überall auch, wie er mittelbar noch heute so sich offenbart und thätig ist. Er findet z. B. das Wunderwirken Jesu in der Hilfsthätigkeit der Aerzte, Geistlichen, Beamten und jedes Christen, in den Vereinen und Anstalten der inneren Mission, in der Durchforschung und Dienstbarmachung der Natur, in den Fortschritten der Wissenschaft und Technik.

Ein engherziger Mann ist demnach der Verfasser nicht, und namentlich die zweite Hälfte seiner Schrift liest man mit Genuß, denn hier beschäftigt ihn vorzugsweise das ethische Christentum. Eine Predigt, in der uns dieses nach Gebhardt's Auffassung begegnet, wollen wir gerne hören, mag schon ein bischen Orthodoxie noch drum und dran sein.

Trotzdem werden außer dem Verfasser selbst wenige sich von dem Vortrage seiner Ideen in der Predigt besondere Erfolge für das kirchliche Leben versprechen. Es ist darin gar zu vieles weder Fisch noch Fleisch und ganz willkürlich als die „einwandfreie" Wahrheit proklamiert; der Schluß: weil es denkbar sei, darum müsse es so sein, ist um so haltloser, als auch die Denkbarkeit von den der Kirche Entfremdeten nicht zugestanden werden wird. Die orthodox Gerichteten aber werden lieber bei ihrem strammen Buchstabenglauben bleiben; denn hier haben sie, worauf sie so viel Gewicht legen, „etwas Festes".

Wir dürfen die Frage aufwerfen, ob sich die liberale Theologie nicht zutraue, mit der Predigt des Evangeliums nach ihrer Auffassung das religiöse Leben zu erneuern und zu heben. In der That müßte man meinen, daß der christliche Charakter, die christliche Sinnesart, der christliche Lebenswandel, wie sie uns aus allen Teilen des Neuen Testaments übereinstimmend entgegentreten, noch heute und immer als das Ideal menschlicher Reinheit und sittlicher Hoheit anerkannt werden sollten, und daß der ganze Geist der Schrift, der Geist Christi, seines Eindrucks auf die Gemüter nicht verfehlen könnte. Auch bietet dieser einheitliche Geist etwas ganz Sicheres und „Festes", man braucht ja nur das Neue Testament in die Hand zu

Digitized by Google

nehmen und es jedem greifbar vor die Augen zu halten. Die Ursprungs- und sonstigen historischen Fragen scheiden für diesen religiösen Gebrauch der Schrift gänzlich aus. Man sollte denken, daß mit diesem Standpunkt etwas auszurichten wäre. Aber einmal ist er innerhalb der liberalen Theologie selbst noch nicht geklärt, denn diese quält sich noch immer mit ihrem „historischen Christus" und dergleichen unlösbaren Aufgaben ab und behandelt ihre vermeintlichen, bei jedem Gelehrten anders lautenden Ergebnisse wie einen sicheren Grund aller christlicher Wahrheiten, während diese doch viel gesicherter auf sich selber stehn. Sodann fehlt der liberalen Predigt, wie ihre Gegner es nennen, „der Boden im Volke", und zwar deswegen, weil die religiöse Jugenderziehung fast durchweg eine mehr oder minder orthodoxe ist; die Herangewachsenen wollen dann zum Teil das Evangelium nur so gepredigt haben, wie sie es gewöhnt sind, zu einem andern Teil haben sie am religiösen Leben gründlich die Lust verloren; da nur wenige später mit der liberalen Auffassung des Evangeliums sich genügend vertraut machen, so kann es auch, bis nicht der Religions-Unterricht in liberalem Sinne erteilt wird, keine religiös-liberale Generation geben. Glücklicherweise suchen trotz ihrer Erziehung die allermeisten Kirchenbesucher gerade das im Gottesdienst, was ihnen die liberale und trotz allen Beiwerks auch die orthodoxe Predigt bietet, nämlich die Pflege der Herzen und Gewissen; sie fragen daher weniger nach dem theologischen Standpunkt als nach dem praktischen Christentum ihres Predigers. Wir werden uns aber vorläufig dabei bescheiden müssen, daß auch die liberale Predigt, die übrigens noch viel zu lernen hat, nicht das Allheilmittel ist, um alle Welt in die Kirchen zu ziehen.

Der hier behandelte Gegenstand berührt sich mit der kürzlichen Rade'schen Enquete. Die bei der Arbeiterwelt vorgefundene Stellungnahme zum religiösen Leben dürfte, soweit sie nicht speciell das Arbeiterlos angeht, die gleiche sein, wie sie überhaupt in der Gegenwart bei der lesenden Männerwelt überwiegt. Der Hirschberger Pastor Gebhardt verspricht sich (im „Protestanten") von Hausbesuchen bei den Arbeitern viele Gegenbesuche in der Kirche; Hausbesuche, wo sie angebracht sind, haben ihren Wert, aber die Gewohnheit des Kirchenbesuchs auf die Dauer und in größerer Allgemeinheit zu schaffen, das können sie nicht leisten. Immerhin mögen unter Umständen neben vielem anderen auch sie dazu beitragen, daß von innen heraus, durch allmähliche Klärung und Erstarkung des religiösen Sinnes, eine Aenderung sich anbahnt. In solchen der menschlichen Regulierung entzogenen Bewegungen muß unser letztes Wort sein: Ein jeglicher thue seine Schuldigkeit; im übrigen Gott befohlen!

Brieg. Lorenz.

Digitized by Google

Literatur.

Novum Testamentum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1898. 660 S. kl. 8° [bearbeitet von Prof. D. Eberhard Nestle].

„Welche Ausgabe des griechischen Neuen Testaments soll ich mir anschaffen?" Wie oft ist Schreiber dieses so gefragt worden! Und man muß froh sein, wenn man gefragt wird. Die meisten Studenten kommen auf die Universität mit einem prachtvollen textus receptus, dessen Goldschnitt schon von weitem erglänzt, und wollen absolut nicht daran, dieses für 60 Pfennige gekaufte Buch in die Ecke zu stellen und für ein anderes, in dem doch dasselbe steht, 2—3, um nicht zu sagen $4\frac{1}{2}$—$5\frac{1}{2}$ Mark aufzuwenden. Ein Vorschlag war aber auch wirklich nicht ganz leicht. Tischendorf's sämtliche Handausgaben sind mit ausgesuchtem Unglück angelegt. Sie bieten jetzt zwar alle seinen Text letzter Hand; aber die eine gibt daneben nur die Abweichungen aus Westcott und Hort, die andere nur die aus diesen und aus Tregelles, sodaß man z. B. den berühmten in I. Joh. 5, 7 eingeschobenen Satz (drei sind es, die zeugen im Himmel, der Vater, der Logos und der Geist, und diese drei sind eins) in diesen beiden Ausgaben gar nicht lesen kann; die dritte bietet zwar die Abweichungen des textus receptus, außerdem aber in großartiger Einseitigkeit nur die des codex Sinaiticus, welchen Tischendorf selbst gefunden hatte, die vierte, die aber 4 Mark kostet, auch noch die des Vaticanus; und schließlich mußte man die fünfte, obgleich sie einzig die Varianten des textus receptus beibringt, bevorzugen, weil nur sie ein Kärtchen zum Leben Jesu und zu den Reisen des Paulus und die Angabe der unter einander parallelen Abschnitte der Evangelien enthält. Westcott und Hort aber bieten gar keine Varianten außer den ganz wenigen, die sie für nahezu ebensogut bezeugt halten wie ihren eignen Text.

Dies alles ist mit Einem Schlage anders geworden, seit wir das oben genannte Neue Testament besitzen. Hier sind zunächst zum erstenmal in Deutschland außer Tischendorf auch Westcott und Hort erschöpfend berücksichtigt, nämlich auch ihre „bemerkenswerten verworfenen Lesarten". Darunter finden sich die interessantesten Dinge, z. B. gerade auch jener Vers aus I. Joh., und eine ganze Anzahl Konjekturen, die in keinem Codex stehen. Unter den „Varianten" der Codices sind zwar eine Menge nichts anderes als Konjekturen, nur daß sie von Leuten gemacht sind, die den heutigen Gelehrten an Alter sehr, an Einsicht desto weniger überlegen waren. Trotzdem sind Konjekturen Neuerer im Neuen Testament den meisten Leuten ein Greuel. Aber da sie hier von so konservativen Männern wie Westcott und Hort gemacht sind, und da sie nur unter dem Strich stehen, wird man sich wohl allmählich mit ihnen aussöhnen. Nestle hat ferner auch alle abweichenden Lesarten von B. Weiß notiert, soweit dessen Text vorliegt, also leider mit Ausnahme der Evangelien, für die sie in Huck's Synopse aus seinen Kommentaren entnommen sind. Noch weit wichtiger ist es aber, daß er sich mit diesen bestimmten Ausgaben nicht begnügt, sondern in einer abgetrennten Rubrik noch eine eigne Auswahl irgendwie interessanter Lesarten, besonders auch aus dem immer wichtiger werdenden codex Cantabrigiensis (D), gegeben hat. Also seit den gänzlich veralteten Vorgängern von Tischendorf und Westcott-Hort das erste Neue Testament, dessen Varianten

Digitized by Google

nach umsichtig aufgestellten sachlichen Grundsätzen ausgewählt sind. Ref. hat sich überzeugt, daß es ihn nur selten im Stiche lassen wird, wenn er seinen Zuhörern die textkritisch interessantesten Stellen zur Beurteilung vorlegt.

Für die Gestaltung seines eignen Textes dagegen hat Nestle in erster Linie ein formelles Princip gewählt, und gewiß mit Recht. In seinem ausgezeichneten Resultant Greek Testament (London 1896, 5 Mark) hat Weymouth aus zehn der hervorragendsten Textgestaltungen, wovon indessen nur sieben das ganze Neue Testament umfassen, einen Durchschnittstext hergestellt, indem er an jeder Stelle das aufnahm, was von den meisten bzw. besten unter ihnen vertreten wird. Wo dieser Text nun von Tischendorf oder Westcott-Hort oder beiden geteilt wird, hat ihn Nestle einfach adoptiert; und die Fälle, in denen dies nicht geschieht, sind nicht zahlreich.

Gewiß kann durch einen so äußerlichen Grundsatz Ungleichmäßigkeit in den Text kommen, und jedenfalls hält Nestle selbst noch mehr darin für falsch, als er direkt andeutet. Allein einen Text ganz nach eignen Ideen herzustellen, wäre nicht nur ein wissenschaftlich sehr gewagtes, sondern vor allem ein aussichtsloses Unternehmen gewesen; denn auf diesem Gebiete kann heute nun einmal nichts auf Anerkennung rechnen, was sich nicht auf Tradition zu stützen vermag, und wenn sie auch nur bis auf die Namen Tischendorf und Westcott-Hort zurückgeht. Man mag es also beklagen, daß in Nestle's Text z. B. Röm. 5, 1, Gal. 6, 10 oder I. Kor. 15, 49 die sinnlosen Konjunktive *ἔχωμεν* bezw. *φορέσωμεν* stehen; aber man soll sich nicht daran stoßen. Nestle war an das Urteil seiner Vorgänger gebunden, hat aber eben dazu die Varianten vorgelegt, damit man sich nach eignem Urteil das Bessere heraussuchen kann, wo man den Text nicht für richtig zu halten vermag.

Der Württembergischen Bibelanstalt zu Stuttgart verdanken wir die prächtige Ausstattung, die deutliche Markierung jedes Citatwortes durch fettere Lettern, die Anbringung der ziemlich reichlichen Parallelstellen dicht neben den Versen, zu denen sie gehören, die schönen geographischen Kärtchen und vor allem den außerordentlich billigen Preis, der zwar immer noch etwas höher ist als der des textus receptus, aber hoffentlich keinen einzigen deutschen Gymnasiallehrer abhalten wird, seinen Schülern einzig diese neue Ausgabe zu empfehlen. Sie kostet broschiert 70 Pfennige, gebunden in Lederleinen 1 Mark, biegsam in Chagrinleder 1,80, mit dem Hallischen revidierten Luthertext samt den Abweichungen des Luther'schen Urtexts in Lederleinen 1,60 u. s. w. (die Anstalt versendet auf Verlangen Prospekte). Aber auch den Entschluß, ein von der Tradition so stark abweichendes Neues Testament zu verbreiten, wollen wir gebührend hervorheben, da er bei einer Bibelanstalt heute leider nicht selbstverständlich ist. Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß Bengel, der als Erster in Deutschland mit dem textus receptus brach, ein Schwabe gewesen ist, und daß Nestle in seinem Buche über Bengel als Gelehrten dessen Verdienste nachdrücklich in Erinnerung gebracht hat. Mit ganz besonderer Freude begrüßen wir auch die hohe Anerkennung, die Nestle's Neues Testament in der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung (S. 567—571 d. J.) gefunden hat.

Wünsche hätten wir begreiflicherweise immer noch. Vor allem stoße man sich nicht daran, daß viele Varianten nur Orthographisches betreffen. Es wäre besser gewesen, sie alle wegzulassen und einfach die Blaß'sche Orthographie zu adoptieren. Feststellungen über die Orthographie gehören in die Grammatik und können nur dort fruchtbringend, weil zusammenfassend behandelt werden. Unsre sonstigen Verbesserungsvorschläge aber lassen wir in der Gewißheit, daß der Heraus-

Digitized by Google

geber, und in der Hoffnung, daß die Bibelanstalt brieflichen Aeußerungen ein ebenso geneigtes Gehör schenken wird wie gedruckten, heute unausgesprochen, um nur noch unsrer Freude darüber Ausdruck zu geben, daß das Jahrhundert nicht zu Ende gegangen ist, ohne uns einen Hauptwunsch unsres Lebens und der evangelischen Theologie ein Hauptbedürfnis in so schöner Weise zu erfüllen.

Zürich. Paul W. Schmiedel.

Friedrich Thudichum, Prof. des Kirchenrechts an der Universität Tübingen, Kirchliche Fälschungen. I. Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius. Stuttgart 1898, Fr. Frommann's Verlag (E. Hauff); 86 S.

Wir pflegen es heute nicht Fälschungen zu nennen, wenn Schriften aus vor- oder altchristlicher Zeit die Namen von Verfassern tragen, die sie nicht geschrieben haben. Denn es war die Sitte jener Jahrhunderte, durch einen Autor-Namen den Charakter einer Schrift im voraus zu bezeichnen. Von einer dadurch möglichen Täuschung der Leser hatte man kein Bewußtsein. So denken wir auch nicht an Täuschung und Fälschung, wenn altkirchliche Bekenntnisse nach den Aposteln und nach dem Kirchenlehrer Athanasius benannt werden: wir verstehen das so, daß darin die Lehre der Apostel und des Athanasius ausgedrückt sein soll. Und wir Theologen nehmen heutzutage ziemlich allgemein an, daß das apostolische Bekenntnis der Mehrzahl seiner Sätze nach im 2. Jahrhundert, das des Athanasius im 5. Jahrhundert entstanden ist. Dem tritt nun Professor Thudichum entgegen mit der Behauptung, bei diesen Bekenntnissen hätten absichtliche Fälschungen stattgefunden: die Päpste hätten, um die gesetzgebende Gewalt der Synoden zu brechen, die Sätze des Nicäniſch-Constantinopolitanischen Bekenntnisses in die Sätze des Apostolikums verwandelt, und auch das Athanasianische Bekenntnis sei eine römische Fälschung.

Wir dürfen bei der Besprechung von dem Athanasianum wohl absehen, da sich der Verfasser fast nur mit dem Apostolicum beschäftigt und dieses ja auch im Vordergrund unseres heutigen Interesses steht. Und den Vertretern und Anhängern der wissenschaftlichen Theologie, welche die heftigste Anfeindung deshalb erfahren haben, daß sie nicht unwissend oder beschränkt genug waren, alle Sätze des Apost. buchstäblich zu verstehen, könnte es recht sein, wenn Thudichum's Behauptung sich Geltung zu verschaffen im stande wäre. Man möchte dann auch vielleicht eher geneigt werden, den Gebrauch des Apost. in der Liturgie freizugeben, und auch besser einsehen lernen, daß es durch den symbolischen Gebrauch nicht zum buchstäblichen Bekenntnis der heutigen evangelischen Christenheit gestempelt wird.

Leider ist die Darlegung des Verfassers nicht stichhaltig. Sie läßt sich in folgende Sätze kurz zusammenfassen, die ich, um bei der Beurteilung mich darauf beziehen zu können, numerieren will:

1. Man habe, um glaubhaft zu machen, daß das Apost. von den Aposteln selbst herrühre, die Erzählung in Umlauf gesetzt, daß jeder Apostel einen Satz dazu geliefert habe. Daß Petrus dabei an der Spitze stehe, deute auf den Ursprung in Rom. — 2. Das Apost. könne vor den 4 ersten großen Synoden nicht vorhanden gewesen sein, da das Nicaenum (ohne die Zusätze von Constantinopel) nur halb so lang sei als das Apost. und man sich eine solche Verstümmelung nicht würde haben gefallen lassen, und weil sich die Abendländer den Morgenländern und ihrer Ma-

Digitized by Google

jorität gegenüber jedenfalls auf das Apost. berufen hätten, wenn sie etwas davon gewußt. — 3. Auch die Synoden seit 691, insonderheit die Trullanische, wüßten nichts vom Apost. und die griechische Kirche habe es bis heute nicht angenommen. — 4. Daß auch Isidor von Sevilla († 636) von dem Apost. noch nichts gewußt habe, sollen drei Gründe beweisen, deren bester ist, daß Isidor die im 2. und 3. Jahrhundert entstandenen Häresieen sich nur dadurch zu erklären vermocht habe, daß die Bischöfe noch nicht zu Synoden hätten zusammenkommen können. Mithin sei das Apost. nicht vorhanden gewesen. — 5. Es ließen sich auch die Gründe noch erkennen, welche die Päpste veranlaßt hätten, bestimmte Sätze des Nic.-Const. in die Sätze des Apost. zu verändern. — 6. Da die Priester-Partei alle häretischen Schriften vernichtet habe und wir diese Schriften nur in groben Entstellungen und vermengt mit abscheulichen Verleumdungen kennten, so sei es Aberglaube, für die Christenheit der ersten Jahrhunderte einen übereinstimmenden Glauben anzunehmen. — 7. Aus den Schriften der Kirchenväter dürfe man das Vorhandensein des Apost. im 2. und 3. Jahrhundert nicht erweisen wollen, da man gar nicht wisse, was diese Väter wirklich geschrieben hätten, und auch die Schrift des Irenaeus „Adversus haereses“ und die „Expositio Symboli“ des Rufinus Machwerke späterer Zeit wären.

Wiederholt gebraucht der Verfasser die Worte „ich behaupte kühnlich“. Es wird nicht nötig sein, zu kühnlichen Behauptungen Zuflucht zu nehmen, um darzuthun, daß diese 7 Sätze alle hinfällig sind.

Ad 1. Petrus steht schon in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte den übrigen Aposteln voran; die Erzählung aber ist nicht erfunden, sondern ist eine Sage oder Legende, deren Aufkommen die Bekenntnisformel in ihren wesentlichsten Sätzen als längst vorhanden voraussetzen läßt. — Ad 2. Das Nicaenum ist (auch ohne die Zusätze von Constantinopel) schon länger als das Apostolicum. Die Streitfrage aber, um die sich's in Nicäa handelte, ließ sich durch das Apost. nicht schlichten, darum konnten sich auch die Abendländer nicht darauf berufen, auch wenn sie es sämtlich gekannt haben. Der Verfasser denkt sich jedenfalls die kirchliche Entwickelung jener Jahrhunderte in unrichtiger Weise. Er redet wiederholt von einer „Priester-Partei“, welche die alten Bekenntnisse im Interesse ihrer Herrschaft gemacht hätte; behauptet, daß die Kaiser durch die Synoden nur ihre Herrschaft hätten befestigen wollen, und daß nicht bloß die 2., sondern auch schon die 1. ökumenische Synode durch willkürliche Einladung der Bischöfe zu stande gebracht sei. Die Entwickelung des christologischen Dogmas scheint ihm sehr fremd geblieben zu sein. — Ad 3. Auch die späteren Synoden hatten keine Veranlassung, von anderen Glaubensfestsetzungen zu reden als den der vorhergegangenen Synoden. Und wenn die griechische Kirche das Apost. bis heute nicht kennt, so beweist das nur soviel, daß es nicht im Morgenlande entstanden ist und die morgenländische Kirche keine Veranlassung hatte, es neben dem Nic.-Const. in Gebrauch zu nehmen. — Ad 4. Was ad 2 gesagt ist, enthält auch die Widerlegung dieses Punktes. — Ad 5. Diese Gründe müßten so schlagend sein, daß es unmöglich wäre, das Apost. anders als aus den Verhältnissen des 5. bis 7. Jahrhunderts zu verstehen. Andernfalls wären es bloße Vermutungen, die erst dann einen Wert erhielten, wenn die Entstehung des Apost. in diesen Jahrhunderten feststände. Aber auch den besten der vom Verfasser dafür vorgebrachten Gründe — die Päpste hätten die Arianer gewinnen wollen, darum wären die Worte „eine einzige Taufe“ gestrichen

Digitized by Google

worden; an Stelle dieser Worte sei gesetzt „die Gemeinschaft der Heiligen", um im Bekenntnis die Priester als solche vorkommen zu lassen, welche die Sünden zu vergeben haben; für die „Auferstehung der Toten" habe der Papst gesetzt „Auferstehung des Fleisches", weil das Höllenfeuer mehr Eindruck mache, wenn es um einen menschlichen Körper züngele — geht alle zwingende Kraft ab, und so wird auch dieser Punkt hinfällig. — Ad 6. Von unserer Unkenntnis der Lehren der Häretiker macht sich der Verfasser ein sehr übertriebenes Bild. Dazu aber hätte er sich sagen können, daß das gesamte Neue Testament, besonders Mt. 28, 19 und die kirchlichen Schriftsteller seit Justinus Martyr — also seit der Mitte des 2. Jahrhunderts — den Glauben der Christenheit an Gott, den Vater, und an Jesus, den Heiland, und an den h. Geist bezeugen, und damit schon die Form gegeben war, an welche sich im Morgen- wie im Abendlande weitere Bestimmungen als erklärende Zusätze anschließen konnten und mußten. — Ad 7. Ueber die Echtheit der Schriften der Väter läßt sich mit einem solchen Gesamt-Urteil durchaus nicht absprechen; es muß das Urteil für jede einzelne festgestellt werden. Auf diesem Gebiet ist von den dazu fähigsten Gelehrten so tüchtig gearbeitet worden, daß es für den Verfasser geboten war, sich zuerst nach den vorhandenen Resultaten umzuthun, ehe er selbst sein Urteil abgab. Ferner aber ist es unleugbar, daß in den vorhandenen Quellen eine παράδοσις, ein κανὼν τῆς παραδόσεως, ein κανὼν τῆς πίστεως vollauf bezeugt ist; ebenso daß schon die Bekenntnisformeln der afrikanischen, mailändischen, ravennatischen Kirche, der von Aquileja, Spanien, Gallien u. a. auf ein römisches Bekenntnis zurückweisen, und daß die ausdrücklichen Erwähnungen des letzteren seitens der kirchlichen Schriftsteller damit übereinstimmen, daß ein solches Bekenntnis schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom vorhanden war.

Daß der Verfasser mit manchen kirchlichen Vorgängen unserer Zeit unzufrieden ist, gereicht ihm zur Ehre, und ebenso die Hoffnung, daß sich im nächsten Jahrhundert der deutsche Geist mit verjüngter Kraft auch den religiösen Fragen zuwenden werde. Doch wird diese Hoffnung solange noch unerfüllt bleiben, als man die Arbeit der theologischen Wissenschaft unbeachtet läßt und Fragen zu lösen unternimmt, die entweder gelöst sind oder die mit den geistigen Mitteln von Nichttheologen sich nicht lösen lassen. Dieses Fehlers hat sich auch der Verfasser schuldig gemacht. Anstatt sich danach genügend umzuthun, was über das Apost. erforscht ist, hat er die vor mehr als 200 Jahren aufgekommene Meinung repristiniert und über die neueren einschlägigen Arbeiten der Theologen als über gänzlich verfehlte und über ihre Anschauung als über einen modernen Aberglauben vom hohen Pferd herab abgesprochen. Und doch hätte ihn schon das bedenklich machen sollen, daß er keine bestimmte geschichtliche Veranlassung für die Fälschung durch die Päpste hat finden können, sondern drei Jahrhunderte dafür offen lassen muß. Er sieht eben Fälschung, wo davon zu reden keine Veranlassung ist. Z. B. wenn im 16. Jahrhundert papistische Gelehrte die Expositio Symboli des Rufinus unter den Werken Cyprian's aufgenommen haben, so liegt doch darin kein Grund anzunehmen, daß sie jene Schrift dadurch hätten 150 Jahre älter erschienen lassen wollen! Und wenn wir die Sintflut „Sündflut" nennen, und unsern Gemeinden nicht sagen, daß sich das Original der Flutgeschichte in den Keilschriften Assyriens findet, so ist doch wohl der in seinen Worten liegende Vorwurf der Unwahrhaftigkeit gänzlich unbegründet!

Ostrau. C. Kaufmann.

Digitized by Google

Die Stellung der evangelischen Kirche zur Feuerbestattung. Ein erweiterter Vortrag von Wilhelm Bahnsen, Generalsuperintendenten in Coburg. Berlin, 1898, Alexander Duncker.

Die Schrift verdankt ihren Ursprung den diesjährigen Verhandlungen der sogenannten Eisenacher Kirchen-Konferenz. Mit 28 gegen 4 Stimmen hat man hier nach dem Votum des hannoverschen Konsistorialpräsidenten Voigt beschlossen, daß die Kirche für die Beerdigung als christliche Gemeindesitte gegen die Einzelbestrebung der Feuerbestattung einzutreten habe, daß darum den Geistlichen die amtliche Teilnahme an der Verbrennungsfeier zu untersagen sei, Urnen mit der Asche durch Feuer Bestatteter keine Aufnahme auf christlichen Friedhöfen finden dürfen.

Es ist begreiflich, daß der Korreferent, eben der Verfasser der vorliegenden Schrift, das Bedürfnis fühlte, seinen von der großen Mehrheit abgelehnten Standpunkt vor der Oeffentlichkeit zu vertreten und zu begründen.

Er fragt zunächst: Aus welchen Gründen wird die Feuerbestattung heutzutage gefordert? und führt nach einander die hygienischen, die ökonomischen, die rechtlichen, die ästhetischen Gründe ins Treffen. Wer die einschlägige Literatur kennt oder zum mindesten den Erörterungen der Tagespresse gefolgt ist, der wird in diesem Abschnitt nichts wesentlich Neues finden, wie denn auch der Verfasser, als Theologe, Sachkenntnis und Sicherheit des Fachmannes in medicinischen, ökonomischen und juristischen Fragen für sich nicht in Anspruch nimmt. Immerhin sind die Mängel und Schäden der Erdbestattung sachlich und lichtvoll dargestellt und ihnen gegenüber die Vorzüge der Leichenverbrennung gebührend hervorgehoben.

Ungleich wichtiger für den Zweck der Schrift erscheinen die Auseinandersetzungen des zweiten Abschnitts, der die Frage aufwirft: Wie ist über die von den Anhängern der Feuerbestattung vorgebrachten Gründe von seiten der Kirche und ihrer Organe zu urteilen? Vor allem habe die Kirche, die in dieser Sache überhaupt nicht das entscheidende Wort sprechen dürfe, die wissenschaftliche Begründung und die sittliche Absicht anzuerkennen, die den Vertretern der Feuerbestattung diese zu einer Gewissens- und Herzenssache machen. Schon hier bricht hie und da der Unwille über einseitige, schiefe, ungerechte, gehässige Beurteilungen der Frage seitens angeblicher Verteidiger des Christentums durch, denen vorurteilslose Aussprüche von Lord Byron, Friedrich dem Großen, Jakob Grimm, Carmen Sylva, D. Karl Schwarz u. a. gegenüber gestellt werden.

Ihren Schwerpunkt findet die Schrift in der Beantwortung der Frage: Liegt in der Feuerbestattung an sich etwas Widerchristliches? Nach einander werden die drei Unterfragen erörtert: Widerspricht die Feuerbestattung dem kirchlichen Dogma? Widerspricht sie der Bibel und besonders der Lehre Jesu? Widerspricht sie der christlichen Sitte? Mit dem Rüstzeug der Dogmengeschichte, der neutestamentlichen Exegese und der christlichen Ethik wird der Nachweis geführt, daß die Vorstellung einer Auferstehung der Toten nicht abhängig gedacht werden dürfe von der Erhaltung eines unversehrten Leibes im Grabe; daß selbst nach dem Zugeständnis orthodoxer Autoritäten keine dogmatischen Gründe der Leichenverbrennung entgegenstehen; daß das Judentum hinsichtlich der Vorstellungen über das Jenseits des Grabes bedeutenden Wandelungen unterworfen gewesen sei; daß Jesus nicht dazu gekommen sei, zu der Frage der Verbrennung Stellung zu nehmen; daß die Feuerbestattung allerdings der seit Jahrhunderten bestehenden Volkssitte, der Sitte eines christlichen Volkes, widerspreche, daß aber andererseits keineswegs specifisch christliche Beweggründe die

Digitized by Google

Erdbestattung zur Volkssitte gemacht haben, und daß unsere Volkssitte keineswegs aufhören müßte, eine christliche zu sein, sobald die Erdbestattung aus ihrer jetzigen Stellung verdrängt würde. Mit besonderem Nachdruck wird ausgeführt, daß die Sitte niemals ein untrügliches Ausdruck des Sittengesetzes selbst sei, daß kein specifisch christliches Motiv vorliege, die Feuerbestattung zu verwerfen, und daß die Kirche sich hüten solle, unter der Firma „Bewahrung der christlichen Sitte" Bestrebungen zu decken, hinter denen, bei Licht besehen, nicht selten ein gut Teil Geistesträgheit und frommer Schlendrian steckt.

Der letzte Abschnitt trägt die Ueberschrift: Was ergibt sich für die einzelnen praktischen Fragen, die für die Kirche durch die Feuerbestattung entstanden sind? Der Verfasser sieht es als eine Pflicht der Kirche an, die Gemeinde zu einer richtigen Auffassung der Feuerbestattung zu führen, vor thörichtem Richten und Aburteilen zu warnen, die zu Leitern der Gemeinde berufenen Geistlichen daran zu erinnern, daß die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit von ihnen fordern, durch ernstes Studium und Unparteilichkeit sich selbst ein haltbares Urteil zu bilden, bevor sie, von blindem, fleischlichem Eifer fortgerissen, Behauptungen „in die Welt posaunen", die sie weder vor Gott noch vor Menschen verantworten können, durch die sie nicht nur in den Augen der Besonnenen sich selbst lächerlich machen, sondern ihr Amt verlästern, während sie meinen, es vor Schaden zu bewahren oder Gott einen Dienst zu thun. Die Sprache wird hier überaus lebhaft, nicht selten scharf, was angesichts der namentlich von den preußischen Kirchenbehörden beliebten Maßnahmen gegen amtliche Beteiligung der Geistlichen an Verbrennungsfeiern nicht Wunder nehmen kann. Mit rücksichtsloser Offenheit geht der Verfasser ins Gericht mit der Unhaltbarkeit, Inkonsequenz, Kleinlichkeit, Unklugheit, Anmaßlichkeit einer von oben her erzwungenen Praxis, die unter Umständen den Geistlichen in schwere Gewissenskämpfe hineindränge, Gemeindeglieder ohne Grund erbittere und der Kirche entfremde, in der einen Landeskirche als unchristlich brandmarke, was in der anderen erlaubt, vielleicht sogar kirchenregimentlich geboten sei. Was der Verfasser des weiteren über Leichenhallen, Friedhofskapellen, agendarische Formulare, Behandlung der Urnen mit den Aschenresten u. s. w. ausführt, verdient die sorgfältige Beachtung derer, die mit diesen Dingen berufsmäßig zu thun haben. Wie ernst es ihm mit der behandelten Frage ist, zeigt seine am Schlusse ausgesprochene Auffassung, daß die schroffe Ablehnung der preußischen Kirchenbehörden gegenüber der Feuerbestattung eins der vielen Symptome sei, die dafür sprechen, daß die evangelische Kirche auf dem Wege ist, den Boden des Evangelischen unter den Füßen zu verlieren.

Die Eisenacher Kirchen-Konferenz hat schon mehr als einmal Beschlüsse gefaßt und Kundgebungen erlassen, die ihren Anspruch, eine berufene Vertreterin der evangelischen Kirche zu sein, höchst zweifelhaft gemacht haben. Wir fühlen dem Generalsuperintendenten von Coburg den ehrlichen Zorn nach, den er empfinden mußte, als seine wohlgemeinten und wohlbegründeten Vorschläge und Anträge an der ehernen Mauer der hierarchischen Bureaukratie, der schlimmsten, die es gibt, zerschellten, und rechnen es seiner Veröffentlichung nicht als Mangel an, daß sie durchaus nicht sine ira geschrieben ist.

Dem Referenten war es eine Genugthuung, auf die höchst lesenswerte Schrift aufmerksam machen zu dürfen, um so mehr, als er persönlich den modernen Feuereifer für die Leichenverbrennung nicht teilt, sondern im großen ganzen sich noch heute zu den freilich durch Thatsachen teilweise überholten, übrigens auch von Bahnsen

Digitized by Google

nicht verschwiegenen Worten Jakob Grimm's bekennt: „Wir können nicht wieder zu den Gebräuchen ferner Vergangenheit umkehren, nachdem sie einmal seit lange abgelegt worden sind."

Bremen. W. Sonntag.

Otto Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 6. verb. Auflage. Berlin 1898, G. Reimer's Verlag; XVI u. 331 S. Preis 4,50 ℳ, in Leinw. geb. 6 ℳ.

Karl Hase, „dem Nestor unter den theologischen Lehrern, dem Klassiker unter den theologischen Schriftstellern unserer Zeit", hatte der Verf. vor 18 Jahren die erste Auflage dieses Kompendiums der Dogmatik und Ethik als Festgabe zum 50jährigen Jubiläum seiner Jenaer Lehrthätigkeit überreicht. Dreimal noch konnte die Widmung erneuert werden und in der 12. Auflage des Hutterus redivivus — der letzten, die Hase's Hand besorgt hat — ist das „concise, in edler aufrichtiger Sprache verfaßte Kompendium" Pfleiderer's nach seiner wissenschaftlichen Tendenz wie nach seiner Bedeutung für die Kirche der Gegenwart kurz gekennzeichnet. Die 5. Auflage des Pfleiderer'schen Grundrisses (1893) war dem Andenken des inzwischen zu seiner Unsterblichkeit eingegangenen theologus Jenensis gewidmet und mit einer ernsten Betrachtung über die seit Hase's Mannesreife so unerfreulich veränderte theologisch-kirchliche Lage im deutschen Protestantismus versehn. Dies Geleitswort ist dem Buche auch in seiner neuen, soeben erschienenen Auflage erhalten geblieben und es wäre vor allem den Fanatikern eines „positiven" Parteichristentums zur Beherzigung zu empfehlen, die jüngst aus Anlaß friedlicher und freundlicher Worte nach rechts und nach links auf dem Magdeburger Bundestage wieder einmal die angeblich grundstürzende und glaubenzerstörende Theologie des freien Protestantismus in unverständigen Zeitungsergüssen als bündnisunfähig abgelehnt haben. Es war ein Mitbegründer des Evang. Bundes, R. A. Lipsius, der in seiner Anzeige der ersten Auflage des Pfleiderer'schen Grundrisses vielmehr Diejenigen Arbeiter an der Zerstörung des Christentums nennen mußte, die seinen ewigen Kern mit der toten Schale undenkbarer Lehrformeln und unmöglicher Mirakel identifizieren und jede freie Bewegung in der Kirche mit brutaler Gewalt niederzutreten beflissen sind. Er hat damals das neue Kompendium seines bitter angefeindeten Berliner Kollegen freudig begrüßt als ein neues schönes Zeugnis dafür, daß trotz aller kirchlichen Reaktion und Pseudo-Wissenschaft die ernste geistige Arbeit auf dem Felde der Glaubens- und Sittenlehre wie auf andern theologischen Gebieten ununterbrochen ihren Weg gegangen ist, und er hat wörtlich geurteilt: „Pfleiderer's Buch ist in seiner übersichtlichen Kürze ganz besonders geeignet, die positiv-religiösen Tendenzen wie den gemeinsamen geistigen Besitzstand der freien protestantischen Theologie zur Darstellung zu bringen. In hervorragendem Maße bethätigt es wieder die glänzenden Vorzüge, die allen Pfleiderer'schen Arbeiten eigen sind: vor allem jene Virtuosität der Form, die seltene Kunst, aus der Fülle des Stoffs das Wichtigste und Interessanteste scharf herauszuheben und hell zu beleuchten, die Hauptpunkte präcis zusammenzufassen und auf einen klaren faßlichen Ausdruck zu bringen."

Die Uebersichtlichkeit der Verteilung sowie die bei aller Gedrängtheit doch meisterhaft klare und anziehende Behandlung des Stoffes hat in den neuen Auflagen noch gewonnen. Und wer etwa die Konstruktion der Trinitätslehre in § 122 der

Digitized by Google

1. Auflage mit dem Schlußwort der letzten Auflagen über ökonomische und ontologische Trinität vergleicht, wird das erfolgreiche Bemühen des Verf. würdigen können, die bleibende religiöse Wahrheit, die in den widerspruchsvollen altkirchlichen Formeln beschlossen liegt, immer besser zu verstehen und immer reiner darzustellen, freilich nicht in modernen, scheinbar exakten Formeln, die nur „einem engen, die Mannigfaltigkeit der individuellen Bedürfnisse und die fortschreitende Entwicklung des religiösen Bewußtseins und theologischen Forschens ausschließenden Dogmatismus dienen würden, den grade zu überwinden das rechtverstandene Interesse sowohl der Wissenschaft als der Praxis fordert" (S. 68). — Uebrigens, wenngleich die altprotestantische Dogmatik de sancta trinitate im Eingang gehandelt hat, wir würden doch der auch vom Verf. gewählten Besprechung der Dreieinigkeitslehre *vor* der Lehre von Christus und vom christlichen Heil und heiligen Geist die Stellung am *Schlusse* vorziehn. *Hase* hat u. E. mit Recht darauf hingewiesen, daß die Kirche selbst ihr Trinitatisfest nicht grundlos erst am Ausgange der großen kirchlichen Festzeit begeht.

Da man in Preußen beim Studium der Theologie noch immer die Religionswissenschaft ignorieren darf, und auch eine „Apologetik", der der Grundriß der evang. Dogmatik von *H. Schultz* die Untersuchung der psychologischen und metaphysischen Grundlagen der Religion zuweist, schwerlich überall vorgetragen wird und gehört werden muß, so war die Berücksichtigung der Religionsphilosophie, von der 2. Auflage an auch der Religionsgeschichte ein großes Verdienst des *Pfleiderer*schen Grundrisses. Dieser religionsgeschichtliche Exkurs ist vom Verf. immer wieder sorgsam revidiert und in der vorliegenden neuesten Auflage zum Teil umgearbeitet worden (nach der 3. Auflage seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" Berlin 1896, G. Reimer), so daß das Hauptstück über die objektiven Religionen von § 19 bis § 29 jetzt behandelt: Princip und Erscheinung der objektiven Religionen, Anfänge der Religion, ihre Entwicklungsstufen, Semiten und Indogermanen, die indische Religion der Entsagung, die persische Religion des Kampfes, die griechische Religion der schönen Menschlichkeit, die römische Religion der Weltbeherrschung, die babylonische Kulturreligion, die monotheistische Gesetzesreligion Israels und die monotheistische Gesetzesreligion des Islam.

Auch sonst läßt die neue Auflage die bessernde Hand des Verf. erkennen. So lautet z. B. der Eingang des § 153 jetzt nicht mehr wie noch in der 5. Auflage: „Das heilige Abendmahl hat seinen Ursprung in der letzten Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern" ꝛc., sondern folgendermaßen: „Das heilige Abendmahl hat seinen Ursprung in den *Liebesmahlen der christlichen Urgemeinde*, welche in Analogie andrer religiöser Bundesmahle (z. B. essenischer) ein Band engerer Gemeinschaft innerhalb der jüdischen Volksgemeinde bildeten. Hierbei wurde das gemeinsame Essen von dem durch die Bruderliebe gespendeten Brote („Brotbrechen") zur Weihe des Bruderbundes und zugleich zur Gedenkfeier des letzten Mahles Jesu, bei welchem er durch den Genuß von Brot und Wein, als den Symbolen seines *Lebens*, die Jünger mit sich und unter einander zu einer unlöslichen Lebensgemeinschaft („*heiligen Kommunion*") verbunden hatte".

Wie zutreffend das kurze Urteil unsres alten *Hase* über Pfleiderer's Buch ist: „Ein concises, in edler *aufrichtiger* Sprache verfaßtes Kompendium" — zeigt eine Vergleichung der Christologie *Pfleiderer's* etwa mit der von *Hermann Schultz* in seinem Grundriß der evang. Dogmatik (2. Aufl., Göttingen 1892), die trotz des richtigen Kanons: „Die Dogmatik hat in ihrer Ausdrucksweise nicht nach

Digitized by Google

dem biblischen, sondern nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche[1]) zu streben" (S. 14) darauf hinauskommt: Christus ist für uns „Gott", ohne daß Gott aufhört, sein Gott zu sein (S. 94) und gleicher Gottheit wie Christus ist die Gemeine (S. 99), welcher unerlaubt elastischen Terminologie P. Mehlhorn im Theol. Jahresbericht zurief: du sollst den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen!

Ein anderer Vorzug des Pfleiderer'schen Grundrisses ist die durchgehende Berücksichtigung der Philosophen, insbesondere Kant's und seiner Nachfolger, und der hervorragenden theologischen Systematiker von Schleiermacher an. Lücke, Nitzsch, Twesten, Dorner und Martensen, Sartorius, Liebner, Schöberlein, Lange, Kliefoth, Münchmeyer und Vilmar, Hofmann, Rothe und Weiße, Hase, Biedermann, Schweizer und Lipsius, Ritschl und seine Schüler — sie alle werden mit ihren Theorien aufgeführt, natürlich in der Kürze, die bei einem Kompendium geboten ist. Im Schultz'schen Grundriß finden wir zwar wichtige Stellen der Schrift und der Bekenntnisse abgedruckt — bei Pfleiderer sind die Bibelstellen wegen der Raumersparnis nur zum Nachschlagen notiert —; aber wie bei Schultz das Dogmengeschichtliche überhaupt zurücktritt, so werden die Träger der neuprotestantischen Umbildung des Dogmas gar nicht genannt, was im Interesse der Lernenden sicherlich zu bedauern ist, deren Bedürfnisse P. Lobstein's Einleitung in die evang. Dogmatik viel besser als H. Schultz zu befriedigen verstanden hat.

Der Verf. des dogmatisch-ethischen Systems, auf dessen neue Auflage wir hinweisen wollten, lehnt für den protestantischen Theologen als Glaubenslehrer wie als Morallehrer die kirchlich-positivistische Selbstbeschränkung ausdrücklich ab. Und im ersten Teile, dem unsre Anzeige allein gelten sollte, führt seine nicht willkürliche, sondern überall historisch begründete und philosophisch geklärte Kritik die Unterscheidung zwischen der vergänglichen theoretischen Form und der bleibenden religiösen Idee der Dogmen mit wissenschaftlicher Strenge durch, so daß die Darstellung sehr wohl auch dem unpraktischen Wissensinteresse zu dienen geeignet ist. Daher möchten wir dieser wie überhaupt jeder nicht bloß beschreibenden, sondern die christliche Gottes- und Weltanschauung als wahr erweisenden Glaubenslehre den Rang der Wissenschaft doch nicht aberkennen, wie der Verf. selbst zu wollen scheint, denn er definiert im Vorwort zu seiner Religionsphilosophie also: „Die Dogmatik ist die Kunstlehre (Technik) von der richtigen Deutung und Behandlung der Dogmen einer bestimmten Kirche zu einer bestimmten Zeit, dient also unmittelbar den praktischen Zwecken des Kirchendienstes". Eine solche praktisch-religiöse Darstellung der Dogmatik würde u. E. ins praktische Universitäts- oder ins Prediger-Seminar gehören und hier sicherlich zur Vorbereitung auf das Pfarramt die besten Dienste leisten, wenn ein gründliches Studium der Dogmengeschichte und der philosophischen Dogmatik vorausgegangen ist. Denn auf eine wissenschaftliche Dogmatik, die auch die metaphysischen Wahrheiten des christlichen Glaubens denkend zu erfassen und systematisch zusammenzufassen sucht, kann wenigstens die protestantische Theologie nicht verzichten. J. W.

[1]) vgl. dagegen die uns bedenkliche Empfehlung der „gemeinverständlichen biblischen Sprachweise" für die Dogmatik in Pfleiderer's Grundriß S. 69.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie.

Von

Professor D. Aug. Dorner in Königsberg.

Die Theologie der Gegenwart zeichnet sich durch große Regsamkeit auf allen Gebieten aus; aber doch werden die historischen Gebiete bei weitem bevorzugt. Nicht nur ist die spekulative Theologie bei wenigen mehr in Gnaden — man hält sie für eine Erscheinung, die lediglich der Geschichte angehört — sondern die dogmatischen und ethischen Fragen überhaupt werden im wesentlichen von dem Erfahrungsstandpunkt aus behandelt und zwar ist auch da mehr die historische als die psychologische Empirie bevorzugt. Die Theologie will vor allem kirchlich sein und der Kirche dienen, die eine bestimmte gegebene Größe ist, irgend eine Partialkirche, welche zwar nicht grundsätzlich theoretisch, aber schließlich doch praktisch mit der wahren Kirche identifiziert wird. Hieraus ergibt sich, daß die der Kirche dienende Theologie auch der Freiheit der Forschung mehr oder weniger entsagt und sich freiwillig Grenzen setzt, welche im kirchlichen Interesse nicht überschritten werden dürfen. Es gibt heutzutage genug Theologen, die sich auf dem historischen Gebiete in Behandlung von Themen ergehen, welche im voraus kirchlich approbiert sind, und die Behandlung solcher Fragen vermeiden, die mit der kirchlichen Lehre oder dem, was man dafür hält, sie in Konflikt bringen könnten. Es ist auch in der protestantischen Theologie eine Einzelforschung im Gange, die gewiß mancherlei Interessantes zu Tage fördert, von der man aber spürt, daß sie den principiellen Fragen aus dem Wege geht. Damit hängt es denn zusammen, daß man vielfach den Maßstab für das, was wichtig und was nicht wichtig ist, völlig verloren hat. Die Erforschung der Geschichte des Urchristentums und seiner Voraussetzungen im Alten Testament wird bis auf einen gewissen Grad unbefangen getrieben. Aber es gibt eine starke Strömung, welche sich die kritischen Resultate der alttestamentlichen neueren Schule völlig aneignet, ohne im mindesten darum sich zu kümmern, welche Konsequenzen für die neutestamentliche Forschung sich daraus ergeben, und für das Neue Testament die Kritik womöglich ablehnt. Es gibt ebenso neutestamentliche Exegeten genug, welche innerhalb gewisser Grenzen sich Kritik erlauben, aber nichtsdestoweniger im ganzen von der kirchlichen Tradition ihre Forschung beherrschen lassen, woher es sich schreibt, daß die historischen Untersuchungen oft so widersprechende und unfertige Resultate liefern: ein wenig Kritik und ein wenig positiv. Mit dem Mangel an Sinn für Principien hängt es auch zusammen, daß das Verständnis der großen Persönlichkeiten des Neuen Testamentes so mosaikartig ausfällt. Eine Fülle von zum Teil wichtigen, zum Teil ziemlich gleichgültigen Einzeluntersuchungen verhindert, daß man die wirklich treibenden Faktoren erkennt. Vielfach wird man auch nicht leugnen können, daß die Resultate

Digitized by Google

der Geschichtsforschung durch das Dogma bestimmt sind. Thatsachen, die mit historischen Mitteln erst festgestellt werden sollen, werden nach dogmatischen Voraussetzungen oder subjektiven Erfahrungen entschieden, was doch in der That nicht besser ist, als wenn die katholische Kirche ihre dogmatischen Entscheidungen durch die gesamte Geschichte bestätigt findet. Das Zurückverlegen späterer dogmatischer Ansichten oder auch späterer kultischer Einrichtungen scheint übrigens bei historischen Religionen etwas Gewöhnliches zu sein, wie nicht nur die Dogmengeschichte, sondern auch die Geschichte des Judentums beweist.

Wenn so die exegetische Forschung sich nicht nur nicht von dem Einfluß der kirchlichen Tradition emancipiert hat, sondern in fortschreitendem Maße sich ihr wieder nähert, so ist auch die weitere Geschichte des Christentums weit weniger nach der Seite der Principien Gegenstand der Forschung, als nach Seiten der kirchengeschichtlichen Einzelheiten. So vorzügliches hier in Textausgaben, kritischen Untersuchungen der Texte und einzelner Thatsachen geleistet wird, so geschieht es doch nach einer Methode, die mechanisch zu werden droht und die die größeren Zusammenhänge außer acht läßt. Es ist dem herrschenden Empirismus durchaus entsprechend, daß man im Einzelnen stecken bleibt. Auch ist es der Abneigung gegen das Wissen in der Religion durchaus konform, daß man die Gedankenentwickelung im Christentum gegen die praktischen Interessen auch in der historischen Forschung zurückstellt. Die ganze Tendenz der neueren Theologie geht darauf, unmittelbar der Praxis und zwar der Praxis der Gemeinde zu dienen. Damit ergibt sich selbstverständlich ein Einschränken der wissenschaftlichen Probleme. Sie interessieren, soweit sie der Praxis dienlich sind. Was ihr nicht dient, wird als wertlos beiseite geschoben.

Diese Richtung hebt natürlich zugleich den charakteristischen Wert der Religion als einer selbständigen Größe hervor und isoliert sie insbesondere gegen das Wissen. Nur im praktischen Interesse wird in der Religion die Intelligenz verwertet; daraus folgt aber dann von selbst, daß die Intelligenz auch nicht die Maßstäbe besitzen soll, um das religiös Wertvolle und Brauchbare von dem religiös Gleichgültigen zu scheiden. Diese Auffassung hat dazu geführt, vieles in der Glaubenslehre als wertlos zu beseitigen, das kein religiöses Interesse hat, aber auch dazu, das sogenannte theoretische Erkennen dualistisch von dem praktisch-religiösen Gebiet abzusondern. Diese Isolierung der Religion kann wieder zu einem pietistischen oder römischen Ideal führen, insofern die Religion für sich genommen als das Letzte und Höchste angesehen wird, dem gegenüber alles Andere wertlos ist. Wird diese Konsequenz nicht gezogen, so bleibt die Religion ein Gebiet für sich neben anderen Gebieten und es kommt nicht zu einer einheitlichen Weltauffassung, weil theoretisches und praktisches Interesse, oft auch weltlich-ethisches und religiöses Interesse neben einander hergehen.

Diese Sonderstellung der Religion findet nun ihren besonderen Ausdruck in dem supranaturalen Charakter der Theologie. Es wird auf das Ueberweltliche, Neue, aus der vorhergehenden Entwickelung nicht Erklärbare das Hauptgewicht gelegt.

Digitized by Google

Wenn man auch als gewöhnlicher Mensch denken sollte, daß der Inhalt der Offenbarung z. B. der Vorsehungsglaube oder die Reichgottesidee ziemlich stark rationalen Charakter trage, so wird man doch von den Theologen eines Anderen belehrt. Nur durch supranaturale Offenbarung sollen diese Ideen in die Welt gekommen sein. Daher muß auch hier das historische Element so stark hervorgehoben werden. Denn die supranaturale Offenbarung muß natürlich historischen Charakter tragen. Es tritt damit das irrationale Element der Religion in den Vordergrund, das Glauben fordert. Dieser Glaube an die offenbarende Auctorität wird hervorgehoben. Dieser Glaube kann natürlich nur Auctoritätsglaube sein. Gerade darin soll das Eigentümliche der Religion und der Theologie bestehen, daß sie es mit geoffenbarten, auctoritativ anzuerkennenden Größen zu thun hat. Solange man nun diesen auctoritativen Charakter anerkennt und die Konsequenz davon zieht, wird die Theologie eben nichts anderes sein können als die Wissenschaft von praktisch wichtigen, auctoritativ geoffenbarten Einsichten, die diesen Inhalt zu entfalten hat. Die Theologie wird hiernach im vollen Sinne des Wortes positiven Charakter tragen. Das wird von den herrschenden Parteien in der Theologie auch energisch hervorgehoben, wobei die einen den auctoritativen Charakter der Schrift, die anderen den auctoritativen Charakter der Kirche und ihrer Bekenntnisse hervorheben, während noch andere bei der Auctorität des Stifters der christlichen Religion und des Begründers der lutherischen Kirche stehen bleiben. In jedem Falle aber steht die historische Seite der Religion im Vordergrund, auf deren Auctorität man sich beruft. Dieser historisch positive Charakter eines großen Teils der modernen Theologie ist ja allerdings die Fortsetzung der einen Seite der Reformation, die ja auch durch Rückgang auf die Urgeschichte des Christentums eine Reinigung desselben möglich zu machen hoffte. So hört man auch heute noch im wesentlichen, daß der Rückgang auf das Urchristentum und seine Offenbarung das die protestantische Theologie Auszeichnende sei. Kurz mit dem gesamten modernen Empirismus hängt auch der theologische Empirismus zusammen, der in der Betonung des historischen Charakters der Theologie seinen besonderen Ausdruck findet.

Hier ergibt sich nun aber die große Schwierigkeit, der diese theologische Richtung schließlich doch erliegen muß. Es fragt sich, ob eine historische Theologie, die von bestimmten praktischen Interessen einer gegebenen Kirchenpartei aus und um diesen Interessen zu dienen, ihre Forschungen anstellt, wirklich unbefangen forschen kann, ob sie noch Wissenschaft ist. Es sind in der neueren Zeit Stimmen laut geworden, welche gefordert haben, daß man die historischen Forschungen völlig unbefangen, ohne alle Rücksicht darauf zu vollziehen habe, ob ihre etwaigen Resultate mit der theologischen Tradition und mit den praktischen Interessen einer bestimmten Kirche übereinstimmen oder nicht. Dem stellen andere eine gläubige Forschung mit gläubiger Kritik entgegen. Zweifellos werden wir eine wissenschaftliche Erforschung des Buddhismus nicht danach bemessen, ob sie der Tendenz der buddhistischen Tra-

Digitized by Google

dition und der Anhänger Buddha's entspricht. Wir werden, soweit möglich, objektiv festzustellen suchen, was Buddha als historische Persönlichkeit gewollt hat und möglichst die Legenden von dem historischen Kern trennen. Auf die Geschichte des Urchristentums soll dieser Kanon nicht angewendet werden; hier soll eine gläubige Kritik im besten Falle zugelassen werden. Man wird aber nicht in Abrede stellen können, daß, wenn eine unbefangene Untersuchung des Urchristentums nicht erlaubt sein soll, eine solche Untersuchung auch nicht den Charakter der Wissenschaftlichkeit beanspruchen kann. Man hat hier dadurch helfen wollen, daß man den Inhalt des Christentums als Wahrheit oder als inneres Erfahrungsobjekt behauptet, das sich dem Geiste bezeugt, und daß diese Erfahrung erst den wahren Sinn für das Verständnis dieser Geschichte eröffne. Allein sowenig man sagen kann, daß etwas schon deshalb, weil es thatsächlich als historisch sich erweisen läßt, auch als wahr oder als unserem Bedürfnis entsprechend sich erweisen lasse, sowenig kann man behaupten, daß weil uns irgend eine Erfahrung zusagt oder hilft oder als Wahrheit sich uns darstellt, darum schon die Faktizität dessen feststehe, was wir uns als historisch vorstellen. Historische Objekte müssen mit Mitteln historischer Forschung objektiv untersucht werden und können nicht dadurch erhärtet werden, daß man sie für in sich wahr oder nützlich oder praktisch wertvoll halten kann. Bei dieser Forderung, daß die Geschichte des Urchristentums und Christi nach ganz besonderem Maßstabe gemessen und auf andere Weise behandelt werde, als andere Geschichte, unterscheidet man nicht die religiöse Wertung und die historische Erforschung des Thatbestandes. Beides darf aber nicht vermischt werden. Es spielt dabei immer noch die Vorstellung eine Rolle, daß das Urchristentum, insbesondere Christus die Erscheinung eines absoluten Princips in absoluter Form gewesen sei. Davon ist man immer noch nicht grundsätzlich abgekommen. In dieser Voraussetzung geht man aber völlig über das Historische hinaus und setzt an seine Stelle eine absolute Wertung des Inhalts, den man als christlich erfahren oder erkannt hat, und knüpft an diese Wertung nun wieder gewisse Postulate, die die Geschichte erfüllen muß. Allein das ist keine objektive historische Forschung, sondern eine von subjektiven oder spekulativen Interessen bedingte Geschichtsbetrachtung.

Man ist nun aber doch durch all die neueren Unternehmungen auf dem Gebiete neutestamentlicher Forschungen schließlich zu der Ueberzeugung gekommen, daß man der historischen Forschung teilweise freie Bahn lassen müsse. So ergeben sich denn die wunderlichen theologischen Produkte, welche teils der freien historischen Methode Konzessionen machen, teils doch bewußt oder unbewußt von allerhand dogmatischen Voraussetzungen geleitet sind, Halbheiten der mannigfachsten Art, die weder historisch befriedigen noch den Ansprüchen der kirchlichen Praxis genügen. So soll dieselbe historische Persönlichkeit, der man Irrtum in nicht unwichtigen Dingen zuschreibt, doch die absolute Auctorität für das religiös-sittliche Leben sein. So soll zwar vieles, was der Zeit des Urchristentums angehört, eben nur zeitlichen Charakter

Digitized by Google

tragen, aber es soll doch schließlich die Schrift wieder ihre volle Auctorität für den Rest behalten, wenn man die Abzüge gemacht hat, die zu machen man im historischen Interesse für nötig findet. Mir sind immer Theologen verständlich gewesen, welche die Auctorität Christi unbedingt aufrecht erhalten wollten, weil sie ihm volle Irrtumsfreiheit zuschreiben zu können glaubten. Sie dachten wenigstens einheitlich. Wie man aber einerseits die Unfehlbarkeit Christi thatsächlich bestreiten und doch auf der andern Seite ihn wieder als das absolute Offenbarungsorgan ansehen kann, dem man sich zu unterwerfen hat, vermag ich nicht einzusehen. Sieht man denn nicht, daß indem man seine Auctorität auf ganz bestimmte Punkte seiner Verkündigung einschränkt, man damit nichts Anderes sagt, als: diese Punkte sind für uns brauchbar, das Andere aber nicht, also thatsächlich doch Kritik an der Auctorität übt?

Wenn man in der neueren Theologie so großes Gewicht auf die Geschichte legt, so muß man auch die Geschichte als das anerkennen, was sie ist, nämlich die Entfaltung und Darstellung des menschlichen Geistes in seiner Entwickelung. Man kann nicht mitten in die Geschichte das absolute Wesen in absoluter Form eintreten lassen. Daher bleibt es nur möglich zwischen den historischen Formen, in denen ein Ewiges erscheint, und diesem Ewigen selbst zu unterscheiden. Die genannten Theologen haben nicht unrecht, wenn sie darauf bestehen, daß in der Geschichte ewige Ideen sich verwirklichen. Aber es ist vorschnell — nach der Art der religiösen Phantasie — zu behaupten, daß diese Ideen in absoluter Form hervortreten. Sie haben auch recht, wenn sie darauf bestehen, daß Personen die Träger dieser Ideen seien und nicht die Gemeinschaft der Kirche. Denn das religiöse und sittliche Leben ist seinem Wesen nach auf die Bethätigung mündiger Personen und nicht auf die Abhängigkeit Unmündiger von religiösen und sittlichen Vormündern gegründet, wie sie in den Vertretern der kirchlichen Organisation gegeben sind. Aber es ist verkehrt, wenn man daraus, daß eine Person das Princip der absoluten Religion in sich erlebt hat, sofort schließt, daß eine solche Person es auch in absoluter Form zur Darstellung müsse gebracht haben. Die Form hat an der Endlichkeit und ihrer Begrenzung teil, d. h. sie ist bestimmt durch die zeitlichen und lokalen Verhältnisse, in denen die Person lebt, durch die Entwickelung, welche die Kultur genommen hat, durch die Vorstellungen, welche sich in der Zeit gebildet haben. Diese Auffassung ermöglicht erst eine völlig unbefangene Untersuchung. Denn das Ewige, das in die Geschichte eintritt, ist nicht an die historische Form gebunden, in der es zuerst erschien. Man verliert also auch nichts, wenn man dies zugesteht, weil man so erst in den Stand gesetzt wird, eine historische Person in ihrer eigentümlichen Art in ihrer Zeit zu verstehen. Das Ewige aber, das sie zum Bewußtsein erhoben hat, kann jederzeit in seiner principiellen Wahrheit erkannt und angeeignet werden. So allein ist es möglich, eine Religion zu gewinnen, die sich mit der ethischen Selbständigkeit der Person verträgt. Der gewöhnliche Fehler der höheren Religionen ist der, daß sie das Princip, das sie vertreten, auch in der Form verabsolutieren, in der es zuerst

Digitized by Google

erschienen ist, und dadurch seiner universalen Kraft berauben. Im Christentum, namentlich im Protestantismus korrigiert sich dieser Fehler dadurch, daß die historische Form, in der sein Princip in Christus erschien, unbewußt umgebildet wird, so daß der historische Christus dem jeweiligen konkreten Ideal entsprechend aufgefaßt wird. Allein diese Umgestaltung entspricht nicht dem ursprünglichen Sachverhalt und so entsteht ein hiatus zwischen der historischen Forschung und diesem Ideale, sobald die historische Forschung sich von dem Einfluß der konkret idealisierenden Phantasie, die auch in der Dogmenbildung fortwirkt, zu emancipieren beginnt. Die Reformationszeit hatte von diesem hiatus noch kaum eine Ahnung. Sie glaubte mit dem Urchristentum zusammenzustimmen, obgleich z. B. die Ethik der Reformatoren in vieler Hinsicht nicht die des Neuen Testamentes war. Die Dogmengeschichte und die Geschichte der christlichen Ethik hat diese Modifikationen, die das christliche Princip seit der Urzeit durchlaufen hat, darzustellen. Sie lehrt aber auch unwidersprechlich, soviel ich sehe, daß man eben zwischen diesem Princip und seinen Erscheinungsformen zu unterscheiden hat.

Die moderne Theologie, als historisch orientierte, will nun aber so weit nicht gehen. Wenn sie auch neutestamentliche Kritik zuläßt und manches aus der neutestamentlichen Zeit preisgibt, bleibt sie doch im ganzen dabei stehen, daß das Neue Testament oder gar die ganze Schrift Auctorität bleiben solle; und doch kann sie diesen Grundsatz nicht mit der Plerophorie der Ueberzeugung festhalten, wie der alte Protestantismus. Dieses Dilemma führt Einige dazu, den Versuch zu machen, die alte Inspirationstheorie zu erneuern. Die Meisten aber suchen der Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß sie dieselbe verschleiern. Man sagt: das Ideal oder das Princip ist in dieser Persönlichkeit absolut verwirklicht, aber eben nur nach den Seiten, auf die es wesentlich ankommt. Sie hat z. B. das Gottvertrauen konsequent durchgeführt, sie hat die Reichgottesidee mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln realisiert und sogar den Tod nicht gescheut u. s. w. Allein das soll nicht ausschließen, daß diese selbe Person doch in der Art, wie sie sich die Verwirklichung des Reiches vorgestellt hat, sich an die jüdischen Vorstellungen angeschlossen hat, daß sie in ihrem konkreten Handeln an das jüdische Gesetz sich angelehnt hat u. s. w. Damit gesteht man im Grunde doch zu, daß man selbst dasjenige an dieser Person heraushebt, was auctoritativ sein kann. Damit wird aber der Standpunkt verschoben, den man ursprünglich einnehmen will, nämlich daß man an die Offenbarung dieser Person sich halte. Denn das, was man von ihr annimmt, ist das dem eigenen Bewußtsein Zusagende; das Uebrige dagegen läßt man fallen. Da wird aber der Offenbarungsstandpunkt beseitigt. Denn eine Offenbarung, die nicht innere sein soll, sondern supranatural-historische, erfordert, daß man sie nicht kritisiert, sondern ihr gehorcht. Hier behält man sich aber vor, was man an dieser Offenbarung anerkennen will, was nicht. Dazu kommt aber die große Schwierigkeit historischer Forschung, gerade wenn man nun in concreto die Reichgottesidee, die Ethik untersucht, die

Digitized by Google

diese Person vertreten hat. Es ist ein einheitliches Bild bis jetzt nicht erzielt, je mehr man sich an die Quellen hält und ihren Wert abmißt, die verschiedenen Aussprüche Christi kombiniert oder konfrontiert. Der Ritschl'sche Christus ist andern wieder viel zu arm, sie wollen in den Quellen den dogmatischen Christus der Trinitätslehre finden. Ueber die Wunder wird man sowieso, namentlich in der Ritschl'schen Schule, vielfach im Unklaren gelassen.

Genug die Schwierigkeit wird verschleiert. Man sagt Ja und Nein zugleich. Diese Schwierigkeit rührt aber nicht daher, daß man historisch forscht und dabei auf mehr oder weniger wahrscheinliche Resultate kommt, auch nicht daher, daß man die historische Person Christi in dem, worin sie als historische neu und großartig ist, als Vorbild ansieht, sondern daher, daß man ihr zugleich absoluten Charakter als historischer Person zuschreibt und von ihr als historischer, nicht von dem ewigen Princip, das man sich anzueignen hat, das Heil abhängig macht. Kann man sich entschließen zwischen dem allgemeingültigen Princip und der historischen Person zu unterscheiden, bindet man das Princip nicht an die Person selbst, so ist natürlich das Princip nicht gefährdet, das in sich wahr, der menschlichen Natur gemäß verschiedene Formen sich bilden kann, vollkommener, konsequenter oder unvollkommener, einseitiger oder vielseitiger sich offenbaren kann; aber es ist die historische Forschung freigelassen, und was besonders wichtig ist, es ist die dogmatische Formulierung des christologischen Princips nicht maßgebend für die Resultate, welche die historische Forschung findet. Es war lange Zeit die Ansicht maßgebend — sie ist am konsequentesten in der katholischen Kirche vertreten — daß alle Dogmen, welche die Kirche gebildet hat, von Anfang an, wenigstens implicite bestanden haben. Die Reformation hat in Bezug auf einige Dogmen des Mittelalters diesen Grundsatz umgestoßen. Die fortschreitende Geschichtsforschung hat aber diesen hiatus zwischen dogmatischen Vorstellungen und historischem Thatbestand fortwährend ausgedehnt und so sind die Schwierigkeiten der modernen Theologie nicht zufällig und nicht willkürlich entstanden, sondern sie haben sich mit Notwendigkeit aus der Verfolgung des angefangenen Weges ergeben. Kein Mensch wird bestreiten, daß man ein spekulativ zur Not widerspruchsloses Dogma von Christus konstruieren kann. Aber eine ganz andere Frage ist, was erlauben uns die historischen Quellen auszusagen? Fordert man hier an Stelle der historischen Prüfung Glauben, so zeigt man damit, daß man sich mit einem Idealbilde begnügt, das man für historisch ausgibt. Mir will es scheinen, daß alle Versuche den zeitlichen Charakter der neutestamentlichen Literatur und die zeitlich, national, kulturell bedingte Erscheinung Christi, soweit überhaupt uns die Quellen noch zugänglich sind, zu verschleiern nicht haltbar sind, daß nur ein dogmatischer Machtspruch hier eventuell helfen könnte, daß es aber völlig vergeblich ist, eine Theologie der Thatsachen, oder eine historisch orientierte Theologie zu wollen, die im Grunde das christliche Princip *auch in absoluter Form* in der Urzeit erweisen soll.

Digitized by Google

Freilich scheint hiermit ein Dualismus zwischen der Geschichte und dem ewigen Princip eingeführt zu sein; wir scheinen damit zu dem alten Gegensatz geschichtsloser Wahrheiten und geschichtlicher Zufälligkeit zurückgeführt. Das ist indes durchaus nicht notwendig. Wenn die Theologie aus dem Ja und Nein zugleich herauskommen will, wenn sie dabei nicht auf den ungangbaren Weg der alten Inspirationstheorie zurückkommen will, der konsequent die heilige Geschichte von der Profangeschichte aussondert und von aller Kritik frei hält — so bleibt ihr nichts übrig als zuzugestehen, daß die ewigen Wahrheiten auch im religiösen Gebiet zu bestimmter Zeit durch bestimmte Personen in das Bewußtsein der Menschheit eintreten, aber in zeitlicher Form zunächst noch verbunden mit den vorangehenden Stufen, von denen sie sich nur sehr allmählich zu voller Unabhängigkeit loslösen. Principien, die für die ganze Menschheit von Bedeutung sind, können sich nicht in Einer Person oder Einer bestimmten Zeit nach allen Seiten vollkommen darstellen. Dieser Grundsatz muß aber, um gegen Mißverständnisse geschützt zu werden, noch dahin erweitert werden, daß der Geschichte die Idee der Entwickelung zu Grunde liegt, freilich nicht in dem Sinne, in dem Herbert Spencer den Gedanken der Entwickelung faßt, daß sie nur durch mechanische Veränderungen von außen zu stande kommt, sondern in dem Sinne, daß das Bewußtsein mit seiner fortschreitenden Erfahrung neue Principien sich aneignet, welche es erst auf einer bestimmten Stufe zu verstehen vermag, die ihm aber dann auch nicht mehr verloren gehen, wenn es sie in sich aufgenommen hat, und die es dann in fortschreitendem Maße in concreto auszugestalten und durchzuführen versucht. Hiermit ist natürlich auch verbunden, daß die vorhergehenden Errungenschaften nicht verloren gehen; aber sie werden nicht in der alten Form aufbewahrt, sondern durch das neue Princip in ein anderes Licht gestellt und dadurch verändert. Die Resultate der erkenntnismäßigen Arbeit im Gebiete der Lehre pflegen auch nicht verloren zu gehen; sie werden aber nicht in der Form angeeignet, in der sie ursprünglich gewonnen sind, sondern wenn eine principiell neue Auffassung eintritt, so werden auch die bisherigen Einsichten alle dadurch modifiziert. Es ist hier nicht so, daß z. B. ein Dogma wie die Christologie ein für allemal fertig gestellt wird, sondern so, daß wenn das Christentum auf neue Weise erfaßt wird, dadurch auch die Christologie eine Aenderung erfährt, wie wir an den christologischen Versuchen, die seit der Reformationszeit gemacht sind, sehen können. Immerhin bleibt es, daß der Gedanke der ethischen Gottmenschheit zum Ausdruck gebracht wird, wenn auch mit immer vollkommeneren Mitteln. Kurz, die Entwickelung hat man sich so vorzustellen, daß die neuen Principien sich das bisher Gewonnene auf ihre Weise assimilieren, was auch im Christentum der Fall ist, indem es sich die Resultate des vorchristlichen religiösen Processes in geläuterter Gestalt assimiliert. Eben damit ist aber auch gegeben, daß das in Christus neu auftretende Princip der christlichen Religion erst in der weiteren geschichtlichen Entwickelung seine vollen Konsequenzen nach allen Seiten offenbaren kann, während es in seiner ersten Erscheinungsform noch durch die voran-

Digitized by Google

gehende Zeit mit bestimmt ist und deshalb in verschiedener Hinsicht auch in seiner konkreten Erscheinung noch diesen zeitlichen Charakter trägt. Auf diese Weise ist erst möglich, wirklich historisch unbefangen zu forschen, da man nicht der ersten Zeit a priori absolute Vollkommenheit zuschreiben muß, sondern die Erscheinung des christlichen Princips auch hier historisch bedingt ist.

Wollte man einwenden, daß auch die Behauptung, in Christus sei das christliche Princip erschienen, schon der historischen Forschung Fesseln anlege, so wäre darauf zu erwidern, daß an sich z. B. auch die Vorstellung, erst Paulus habe das Christentum als selbständige Religion dargestellt, nicht a priori ausgeschlossen werden kann und soll, daß das christliche Princip dadurch nicht leiden würde an seinem ewigen Werte, wenn dies der Fall wäre, daß aber diese Vorstellung angesichts der Thatsache, daß Paulus selbst es für nötig hält auf Christus zurückzugehen, nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Das historische Eintreten des christlichen Princips, das allen Menschen gilt, ist natürlich an eine historische Persönlichkeit geknüpft und wie diese im übrigen beschaffen gewesen sei, kann nicht a priori ausgemacht werden, sondern muß, soweit es die Quellen gestatten, der historischen Forschung überlassen bleiben.

Man sagt nun freilich, diese Quellen zeigen gerade, daß Christi Person, nicht das von ihm vertretene Princip den Christen die Hauptsache gewesen sei, daß er die Sündenvergebung erst durch seinen Tod erworben habe, daß es also unmöglich sei, von seiner Person abzusehen. Allein dies Letztere ist wiederum eine historische Frage, deren Beantwortung nicht so einfach ist, da ja Christus auch vor seinem Tode ohne jeden Hinweis auf denselben Sündenvergebung ausspricht. Es ist vielmehr schon eine bestimmte Auffassung von Christi Tod, die bei dieser Ansicht zu Grunde liegt, von der fraglich ist, ob sie Christus gehabt hat und wie er sich diese Vermittelung vorgestellt hat, wenn er sie angenommen haben sollte. Denn seine eigenen Worte über diesen Punkt lauten vieldeutig und unbestimmt. Wir haben jedenfalls auf der anderen Seite so mancherlei Aussprüche von Christus berichtet, die nicht mit einander zu harmonisieren sind, über die Bedeutung des Gesetzes, den Lohn, den Universalismus, die Wunder, die Eschatologie u. a., daß wir schwerlich annehmen können, daß Christus das neue Princip schon in der von dem Judentum sich emancipierenden Form ausgesprochen habe, wie Paulus, oder daß diese Form von allen Zeitvorstellungen unabhängig gewesen sei.

Was ich hier ausgeführt habe, geht auf ein allgemeineres Princip der Auffassung des Geschichtsprocesses zurück. Die gegenwärtige historisch orientierte Theologie betont gerne die historische Tradition. Wenn damit nur dies gesagt sein soll, daß auf dem Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Behauptung der Kontinuität aller Fortschritt beruhe, so bin ich weit entfernt diesen Satz zu bestreiten. Aber er soll sehr häufig das bedeuten, daß die überkommene Lehre für uns bindende Auctorität sein solle. Diese Vorstellung, die sehr konservativ ist, ist nichtsdestoweniger einseitig und ethisch bedenklich. Denn wenn die Tradition nur

Digitized by Google

deshalb angenommen werden soll, weil sie „von den Vätern überkommen ist", so ist darin das Recht der Prüfung ausgeschlossen. Aber alles muß geprüft werden und der Tradition geschieht nicht dadurch ihr Recht, daß man sie ungeprüft annimmt, sondern dadurch daß man sie prüft und so sie zum geistigen Eigentum macht, indem nun ihr haltbarer Inhalt zum Ausgangspunkt neuer Fortschritte gemacht werden kann. Die Kritik ist nicht Selbstzweck, aber sie ist das unerläßliche Mittel des Fortschritts. Ein Princip ist ewig, wenn sein Inhalt sich an der Vernunft bewährt, wenn sich einsehen läßt, daß es nicht überboten werden kann. Aber ganz etwas anderes ist die Art, wie ein Princip vertreten wird. Abgesehen von den individuellen Modifikationen, die bekanntlich gerade im Gebiete der Religion eine große Rolle spielen, kann das Princip konsequenter oder weniger konsequent vertreten, nur auf einzelne Seiten des Lebens und Denkens oder auf das gesamte Denken und Leben Einfluß üben. So ist es auch mit dem christlichen Princip. Dieses Princip selbst aber liegt nicht an der Oberfläche; es muß durch Arbeit der Erkenntnis herausgehoben werden. Die Tradition kann also nur soviel beanspruchen, als sie der Gegenwart noch zu leisten vermag. Wenn sie nicht mehr befriedigt, so ist das ein Zeichen, daß irgendwo ein Mangel steckt, der zu beseitigen ist. Für das Gebiet der Erkenntnis versteht es sich ganz von selbst, daß mit den fortschreitenden Methoden und der fortschreitenden Erweiterung des Gesichtskreises sowie mit der fortschreitenden Präcision der Begriffsbildung auch die Tradition überholt wird, nicht als ob damit alles Bisherige unbrauchbar würde, aber es wird modifiziert, in anderen Zusammenhang gestellt und so verändert. Wenn man also auf der Tradition und einer Jahrhunderte zurückliegenden Offenbarung fußen will, so muß man notwendigerweise von diesen behaupten, daß sie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel machen, daß alle menschlichen Bewußtseinserscheinungen nicht nur dem Wechsel, sondern dem Fortschritt unterworfen sind, d. h. man muß den supranaturalen Charakter des Christentums behaupten. Allein das, was als ewiges Princip anerkannt werden kann, ist sowohl in der historischen Offenbarung als auch in der Tradition in zeitliche konkrete Formen gegossen, die nicht mit dem Princip gleichwertig angesehen werden können. Dieser Satz muß jeder unbefangenen historischen Betrachtung zu Grunde liegen. Daher ist es völlig vergeblich zu fordern, daß die konkrete Geschichte jemals ein absolut Vollkommenes auch in der Erscheinungsform aufweise. In gewisser Art wird das indirekt dadurch auch von orthodoxen Theologen zugestanden, daß sie von einer Erhöhung und Verklärung Christi reden, die doch nur einen Sinn hat, wenn darin auch eine Vervollkommnung der konkreten Person enthalten sein soll, die freilich in der Regel durch diese Erhöhung allen menschlichen Maßstäben entrückt wird.

Kurz die Theologie wird sich daran gewöhnen müssen, wenn sie wissenschaftlich sein will, zuzugestehen, daß das Princip des Christentums nicht mit irgend einer Form desselben identifiziert werden kann. Die Geschichte des Christentums hat ihre Kontinuität nicht durch starres Festhalten vergangener Lehrgestaltungen, Kirchen-

Digitized by Google

bildungen, oder durch die unbedingte Auctorität einer Person, die ein neuer Moses wäre, deren Befehle schließlich doch von jeder Generation wieder anders interpretiert werden, sobald es sich nicht um letzte Principien, sondern um das konkrete Leben und Denken handelt, sondern in einem Princip, das sich in demselben dauernd, wenn auch in verschiedenen Gestalten darstellt. Wäre das Christentum und insbesondere seine Theologie nur in beständiger Wandlung begriffen, so würde es überhaupt keine einheitliche Religion mehr sein; wäre es aber in einer bestimmten Lehrtradition oder in der Auctorität einer Person erstarrt, so würde es keine Geschichte mehr haben. Es ist vielmehr in ihm ein Princip enthalten, das seine mannigfachen Formen von Anfang bis zur Gegenwart zusammenhält. Mit diesem Grundsatz verträgt sich die freieste Forschung auf historischem Gebiete, ebenso wie das aller Religion eigentümliche Interesse über das bloß Geschichtliche hinaus die Gottheit als gegenwärtige zu erfahren, oder christlich gesprochen das Princip der ethischen Gottmenschheit auch in der Gegenwart, nicht bloß in der Vergangenheit in der Realisierung begriffen zu finden.

Freilich hält man dieser Ansicht entgegen, daß die Religion nirgends mit nackten Principien sich begnüge, daß sie überall auf konkrete Anschauung ausgehe. Das bloße Betonen nackter Principien sei philosophisch, aber nicht religiös. Die Theologie könne nicht von den Anschauungsmitteln der Religion abstrahieren. Wenn dieser Einwand in der That nichts anderes besagen soll, als: die Theologie sei genötigt diese Anschauungsmittel ungeprüft als Realitäten anzuerkennen und die Symbole als historische Wahrheiten und Thatsächlichkeiten festzuhalten, so heißt das: die Theologie kann keine Wissenschaft sein, sondern höchstens eine technische Disciplin, die im Dienste der Kirche, der sie zugehört, bestimmte Ansichten formuliert oder tradiert, die der Eigentümlichkeit dieser Kirche entsprechen.

Wenn hingegen die Theologie mit derselben Freiheit das Objekt der christlichen Religion erforscht, wie andere Wissenschaften ihre Objekte, so kann die Rücksicht auf die bestimmte Kirche bei dieser Forschung keine Rolle spielen. Fordert man das, so ist die Theologie keine Wissenschaft. Es ist Schleiermacher, der der Theologie die Beziehung auf die Kirchenleitung zum Mittelpunkt gegeben hat, und er hat die Konsequenz gezogen, daß die Theologie mit der staatlich geordneten Pflege der Wissenschaft nichts zu thun habe. Seiner eigentümlichen Stellung entsprechend suchte er aber trotzdem mit dieser praktischen Tendenz die wissenschaftliche Stellung der Theologie zu einigen, indem er sie zu einer empirischen Wissenschaft machte, die den historischen Bestand des Christentums und den psychologischen Erfahrungsinhalt beschreiben sollte. Ja er ging selbst über diese Aufgabe der Theologie hinaus; er hat doch schließlich auch seinen theologischen Standpunkt philosophisch gerechtfertigt und ohne seine Religionsphilosophie würde man schwerlich seine Glaubenslehre und Christliche Sitte verstehen. Ihm war doch zugleich wieder die christliche Religion rational, insofern sie ihm die höchste Stufe der Religion war, die doch selbst wieder nach seiner philosophischen Ethik eine bestimmte Art der Bethätigung

Digitized by Google

der Vernunft ist. Aber wie dem auch sei, Schleiermacher glaubte, daß unbefangene historische, psychologische Erforschung im Interesse der Kirche selbst liege, und scheute sich deshalb nicht, in Bezug auf solches, was heutzutage als Eckstein des Christentums angesehen wird, wie z. B. Christi Auferstehung und Himmelfahrt, sowie Wunder überhaupt die eingehendste Kritik zu üben. Heute, wo die Kirche mächtiger geworden ist, ist von solcher Kritik nur noch als „ungläubiger" die Rede und es ist in der That so geworden, daß die Theologie dazu dienen soll, das hergebrachte System mehr oder weniger geistvoll zu wiederholen. Schleiermacher hatte sich Mühe gegeben, das eigentümliche Wesen des Christentums zu verstehen, und von hier aus das mit diesem Wesen nicht notwendig in Zusammenhang Stehende für irrelevant erklärt. Je mehr aber der kirchliche Charakter der Theologie betont wurde, um so mehr wurde diese Seite des Schleiermacher'schen Denkens kassiert. Heute steht es so, daß man von der Theologie entweder nicht verlangen kann, daß sie Wissenschaft im strengen Sinne sei, sondern nur Mittel für kirchliche Zwecke, oder wenn man ihren wissenschaftlichen Charakter wahren will, muß man sie von der Kirche unabhängig stellen und ihr die Erforschung des Christentums zur Aufgabe stellen, gleichgültig ob sich dabei die von der Kirche gewünschten Resultate ergeben oder nicht. Auch bei dieser Stellung wäre sehr wohl möglich, daß die Kirche sich ihre Resultate aneignete, durch sie neue Gesichtspunkte gewänne, die sie praktisch verwerten kann, aber doch nur dann, wenn die Kirche sich in ihrer Auffassung von der Wissenschaft bestimmen läßt. Der anschauliche Charakter, auf den man für die Religion so großes Gewicht legt, würde nicht preisgegeben werden, sondern höchstens in concreto je nach dem Resultat der Forschung modifiziert werden und insbesondere so gestaltet werden müssen, daß er dem christlichen Princip möglichst vollkommen Ausdruck gibt. Je mehr man aber den supranaturalen Charakter der christlichen Religion und die Selbständigkeit der Religion gegenüber dem Erkennen betont, um so weniger wird man sich von der Wissenschaft beeinflussen lassen, der man zumutet, sich vor den religiösen Thatsachen der Geschichte und Erfahrung zu beugen, ohne ihre Fundamente und ihre historische Beschaffenheit zu untersuchen. (Schluß folgt.)

Johannes der Täufer.

Von

Peter Asmussen in Leck i. Schleswig.

Johannes der Täufer gilt uns Christen als der Vorläufer Jesu, gesandt, um ihm, dem Messias, den Weg zu bereiten. Damit ist unser Urteil über diesen seltsamen Mann gesprochen und es fällt uns gar nicht ein, uns zu fragen, ob er daneben oder gar darüber hinaus noch etwas gewesen ist und ob er auch für sich

Digitized by Google

selber eine Rolle gespielt hat. Um das zu untersuchen, müssen wir uns einmal die Quellen ansehen, aus denen wir über Johannes etwas erfahren. Es sind diese das Zeugnis des Josephus, das Zeugnis der Urkirche, niedergelegt in den synoptischen Evangelien, das Zeugnis des Johannesevangeliums und das Zeugnis Jesu.

Josephus weiß nichts davon, daß Johannes nur ein Vorläufer Jesu war, er erwähnt Jesus nur einmal sehr beiläufig — eine andere Stelle, die ausführlicher über Jesus berichtet, entstammt nicht der Feder des Josephus, sondern ist von christlicher Hand eingeschoben — und hat seine Gründe dafür, das Christentum nicht zu erwähnen. Nach Josephus ist Johannes ein frommer Mann, der das jüdische Volk zu Tugend, Gottesfurcht und Gerechtigkeit ermahnt. Er hat die Herbeiströmenden auch getauft, doch dabei gesagt, daß die Taufe nur dann etwas nützen werde, wenn sie sich nicht nur einiger Sünden enthielten, sondern erst das Herz durch Gerechtigkeit und dann erst den Leib durch die Taufe reinigten. Der große Zulauf der Volksmassen und der Einfluß des Täufers auf das Volk, das sich in allen Stücken von Johannes raten und leiten ließ, hat in Herodes den Gedanken und die Befürchtung einer Volkserhebung aufkommen lassen. Um einer solchen vorzubeugen, hat er Johannes in Machärus gefangen gesetzt und dort umbringen lassen.

Das Zeugnis der Urkirche in den synoptischen Evangelien stimmt in allen wesentlichen Punkten mit dem des Josephus überein. Die Bußpredigt, der Gebrauch des Taufens, der gewaltige Zustrom der Massen sind auch hier bezeugt. Doch ist zu bemerken, daß Marcus, das wahrscheinlich älteste unter den Evangelien, seinen Bericht sehr kurz und knapp hält, während das nach meinem Dafürhalten jüngste, das des Lucas, nicht nur den Bericht über Bußpredigt und Taufe im Jordan am ausführlichsten hat, sondern das alleinige ist, das von der Jugendgeschichte des Johannes etwas hat. Ob es in diesem letzten Stück noch in der Lage war, einen rein geschichtlichen Bericht zu bringen oder ob manches oder alles der Sage angehört, ist nicht mehr festzustellen. Den Bericht über die Sendung zweier Johannesjünger zu Jesus haben Matthäus und Lucas, den über die Enthauptung des Johannes Matthäus und Marcus fast gleichlautend und alle sind darüber einig, daß Johannes auch Jesus getauft hat und daß ihm dabei eine Offenbarung über das Wesen Jesu geworden ist. Einig sind auch die Synoptiker darüber, daß Johannes sehr stark betont, er sei nicht der erwartete Messias, sondern nur sein Bahnbrecher, und daß das Wort des Deuterojesaja: Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Programm und Ausgangspunkt seiner Predigt war. Nach den Synoptikern wurde Johannes gefangen gesetzt, weil er Herodes' Verhältnis zu seiner Schwägerin tadelte, nach Josephus, weil Herodes eine Volkserhebung fürchtete. Wir werden noch sehen, daß beides sich leicht vereinigen läßt und daß beide Berichte sich ergänzen.

Wesentlich anders steht es mit dem Berichte des Johannesevangeliums, schon äußerlich, indem die Synoptiker Jesus erst nach der Gefangensetzung des Jo-

Digitized by Google

hannes auftreten lassen, während das vierte Evangelium die beiden noch längere Zeit zusammen wirken läßt, während welcher Johannes abnimmt, Jesus aber zunimmt, was Johannes in der Ordnung findet. Durch einige exegetische Gewaltthätigkeiten ließe sich beides vielleicht vereinigen, die Meinung der Evangelien trifft man mit solchem Zusammenschweißen jedenfalls nicht. Größer ist die andere Discrepanz, daß nämlich Johannes die Taufe Jesu nicht, wohl aber das Zeugnis vom Himmel erwähnt und daß der Täufer Jesus als das Lamm Gottes bezeichnet, das der Welt Sünde trägt. Hielt der Täufer Jesus für den Messias, weil er die Sünden der Welt tragen wollte, so faßte er die Messianität Jesu anders und richtiger auf, als irgend jemand, selbst als Jesu Jünger zu Jesu Lebzeiten, so hatte er keine Hoffnung auf ein von Jesus zu begründendes weltliches Reich, so konnte er aber auch nicht an Jesus zweifeln, als er hinter den Festungsmauern von Machärus saß, so hatte seine Frage: bist du, der da kommen soll oder sollen wir eines andern warten? keinen Sinn. Aus den Fragmenten seiner Bußpredigt bei den Synoptikern ersehen wir aber, daß er nicht ein Lamm Gottes erwartete, sondern einen Gewaltigen, der mit der Wurfschaufel in der Hand Spreu und Weizen scheidet, der mit dem heiligen Geist und mit Feuer tauft, der mit seines Mundes Geißel das Land schlägt und mit seiner Lippe Zornhauch den Frevler tötet, einen Großen, dem er nicht wert ist, die Schuhriemen zu lösen.

Was uns aber besonders bestimmen muß, das Urteil des vierten Evangeliums über den Täufer als unhistorisch zu bezeichnen, ist der Umstand, daß es nicht in Uebereinstimmung zu bringen ist mit dem klaren und bestimmten Urteil Jesu. Schon vom rein menschlichen Standpunkt aus ist das Urteil Jesu von allen Zeugnissen am wertvollsten. Jesus war selber am Jordan gewesen, war mithin ein Augenzeuge. Er redet auch von der rauhen Kleidung des Mannes, der unerschütterlich seinen Bußruf erschallen ließ. Was seid ihr hinausgegangen zu sehen? fragt er die Galiläer und setzt damit voraus, daß sie auch dagewesen sind, daß also nach und nach das ganze Volk die Fahrt zum Jordan machte. Er hat den Teufel! soll nach dem Urteil Jesu mancher Mann in Israel über den geurteilt haben der anders lebte und einherging als sie. Sie haben an ihm gethan, was sie wollten! sagt Jesus und bezeugt damit, daß er unschuldig Kerker und Tod erlitt. Der merkwürdigste Ausspruch Jesu über den Täufer lautet aber: Ein größerer ist nicht aufgestanden unter denen, die von Weibern geboren sind, als Johannes der Täufer, aber der kleinste im Himmelreich ist größer, denn er. Aus diesen und anderen Worten Jesu müssen wir die Bedeutung des Täufers zu erschließen versuchen. Sie genügen auch dazu.

Zu den von Weibern Geborenen rechnet Jesus doch ohne Zweifel auch sich selber und ist Johannes der Größte unter den vom Weibe Geborenen, so muß es irgend einen Punkt geben, in dem Jesus neidlos den Johannes über sich stellt. An eine falsche Bescheidenheit Jesu zu denken, ist unerlaubt. Jesus war bei aller Demut

Digitized by Google

nicht bescheiden, konnte und durfte auch gar nicht bescheiden sein, wenn es sich um seine Würde handelte. In welchem Stück war denn Johannes größer als Jesus? Warum nennt Jesus ihn größer als einen Propheten, warum den Elias, der da kommen soll? Man findet sich sehr wohlfeil mit der Erklärung ab, Johannes habe nicht nötig gehabt, vom Messias zu weissagen, er habe auf ihn hinweisen können, er habe eben dem Messias den Weg bereitet. Aber wenn es nicht mehr war, war doch der Messias größer als sein Wegbereiter. Aber Jesus redet doch auch davon, daß bis auf Johannes geweissagt worden sei, von den Tagen des Johannes an aber werde das Himmelreich gestürmt. Mit dem Auftreten des Johannes beginnt also für die Geschichte des Reiches Gottes eine neue Zeit. Die Zeit der Weissagung ist vorüber, es beginnt die Zeit des Sturms auf das Reich und den Reigen der Stürmer eröffnet Johannes der Täufer.

Wie versteht denn nun Johannes das Stürmen? Was meint Jesus, wenn er sagt: Von den Tagen des Johannes an wird das Himmelreich gestürmt und gewaltig Ringende reißen es an sich? Ohne Zweifel doch, daß man nicht mehr damit zufrieden gewesen ist, auf das Reich Gottes zu warten, sondern daß man etwas gethan hat, um es zu schaffen, daß man das Reich Gottes nicht lediglich betrachtet hat als eine That Gottes, sondern auch als eine That der Menschen. Wollte Johannes, wie Jesus nach ihm, ein Reich Gottes gründen, so war er freilich in einem Stück größer als Jesus, insofern nämlich als er den Versuch zuerst unternahm. Daß der Versuch mißglückte, thut schließlich zur Sache nichts. Den Gedanken gefaßt, die That versucht zu haben, ist in dem Stück etwas unendlich Großes. Wir können uns die Größe einer solchen That kaum vorstellen. Mithin war die von Johannes ins Werk gesetzte Bewegung eine messianische Bewegung und seine Gemeinde eine messianische Gemeinde. Vom messianischen Reiche hatten alle Propheten geweissagt; der es zuerst schaffen wollte, war Johannes. Auch aus dem Bericht des Josephus scheint so etwas hervorzugehen. Von messianischen Dingen redet er zu seinen römischen Lesern nicht gern, aber er erwähnt doch, daß Antipas eine Volkserhebung befürchtet habe. Wollte Johannes eine messianische Gemeinde stiften, so war die Angst des Antipas begreiflich, denn die Angst vor messianischen Erhebungen steckte den Herodäern in den Knochen. Auch der Wahn des Volkes, Johannes könne vielleicht der Messias sein, erklärt sich am leichtesten, wenn er eine messianische Gemeinde stiften wollte und wenn seine Gemeinde wußte, was Johannes wollte. Ebenso gut bezeugt ist aber auch der Umstand, daß Johannes die Rolle eines Messias nicht hat spielen wollen. Nicht nur sind die Evangelien darüber einig, sondern auch Jesus kann nur Einen Messias anerkennen, sich selber, und wer sich sonst noch diese Würde anmaßt, ist ein Dieb und Betrüger, aber nicht größer als Jesus. Die Gemeinde des Johannes war eine messianische Gemeinde ohne Messias.

In den Tagen des Rationalismus hat man viel von einem vorher geplanten Bunde Jesu und Johannis zur Rettung des Volkes durch Tugendlehren gefabelt,

Digitized by Google

wobei dem Johannes die Rolle zugefallen sei, durch Bußruf die Herzen für die milden Lehren Jesu empfänglich zu machen. Seine Stütze soll der Bund in den Essäern gehabt haben, deren Tugendlehren Johannes und Jesus dann übernommen und vertieft hätten. Ein Zusammengehen Jesu mit den Essäern läßt sich nicht nur nicht beweisen, es trennt ihn von den Essäern auch seine ganze Lebensauffassung. Der seines Lebens frohe Prophet von Nazareth, den seine Gegner einen Fresser und Weinsäufer nennen und der den Umgang mit Zöllnern und Sündern nicht verschmäht, hat nichts zu thun mit den düsteren Asketen der Wüste Juda, denen nicht einmal die Genossen des eigenen Bundes alle rein sind. Eher ließe sich denken, daß Johannes, der seine Jugendzeit in der Wüste verlebte und aus dessen Redebildern man eine vertraute Bekanntschaft mit der Wüste heraushört, mit den Essäern in Berührung gekommen sei. Aber was wir sonst von diesen Leuten wissen, verträgt sich doch nicht mit dem Gedanken, daß er ein Mitglied ihres Bundes gewesen ist und nach ihren Regeln gelebt hat. Männer des Volkes sind übrigens die Essäer nie gewesen, sie schlossen sich im Gegenteil ängstlich von ihm ab, während sich doch Johannes an das Volk wandte. Selbst das Taufen braucht nicht eine Nachahmung der essäischen Waschungen zu sein, wurden doch in manchen, ja den meisten jüdischen Gemeinden die Proselyten getauft. Auch daß Johannes und Jesus sich vor ihrem öffentlichen Auftreten gekannt, läßt sich nicht beweisen! auch das Lucasevangelium berichtet nur, daß Maria und Elisabeth sich gekannt haben.

Man könnte nun fragen, woher denn Johannes der Gedanke gekommen sei, eine messianische Gemeinde stiften zu wollen, wenn er doch wußte, daß er selber nicht der Messias sei. Das Lucasevangelium weiß nun freilich, daß Johannes schon vor seiner Geburt berufen worden ist, dem Messias den Weg zu bereiten. Aber keine Quelle meldet, daß Johannes sich auf eine derartige Berufung stützt. Des Herrn Wort geschah zu ihm in der Wüste und darauf kam er an den Jordan und lehrte und taufte. Und wenn Jesus ihn einen Stürmer, einen gewaltig Ringenden nennt, so bezeugt er damit, daß Johannes den Ruf, seine That zu thun, unmittelbar in seinem Innern vernommen hat, daß er nicht eine That gethan hat, zu der ihn ein höherer Wille schon vor seiner Geburt prädestinierte.

Andererseits muß ja zugegeben werden, daß der Gedanke, eine messianische Gemeinde zu gründen, doch der damaligen Zeit so unendlich fern nicht gelegen hat. Aus jüdischen und heidnischen Schriften damaliger Zeit erfahren wir, daß der Gedanke an eine Weltkatastrophe, an den Hereinbruch von etwas völlig Neuem, an das was die Heiden das goldene Zeitalter, die Juden die messianische Zeit nannten, dem Geschlechte nahe lag, dem Johannes und Jesus angehörten. Glaubten die Heiden an das Absterben der alten Götterwelt, an den Ablauf des Weltjahres, an das Erscheinen des eine neue Zeit bringenden Vogels Phönix, so waren die Juden darin einig, daß nun der Messias kommen müsse, wenn überhaupt er kommen werde. Alles, was sie aus wirklichen und vermeintlichen Weissagungen ihrer alten Propheten

Digitized by Google

über die Vorboten der messianischen Zeit herausgelesen hatten, war in Erfüllung gegangen; man wartete brünstig auf das Kommen des Messias. Und wenn nun die Schriftgelehrten sich mühten, die Gesetzesauslegung so weit zu treiben, daß sie mit positiver Gewißheit von jeder von der Geburt bis zum Tode möglichen That sagen zu können meinten, ob sie erlaubt oder unerlaubt sei, und wenn sie alles Ernstes darauf drangen, das Volk sollte ihren Spekulationen nachleben, so waren das nicht lediglich Auswüchse einer überspannten Scholastik, sondern man trug sich mit der Hoffnung, daß einem reinen und völlig gesetzestreuen Israel auch der Messias nicht fehlen werde.

Johannes sah nun wohl das Heuchlerische eines solchen augendienerischen Gebarens ein und erkannte, daß die reine Gesetzlichkeit der Pharisäer mit einer recht bedeutenden sittlichen Verworfenheit Hand in Hand gehen könne. Nicht die Forderungen des Gesetzes, sondern die der Propheten machte er zu den seinigen. Thut rechtschaffene Früchte der Buße! Wer zwei Röcke hat, der gebe dem einen, der keinen hat! Thut niemand Gewalt noch Unrecht! Nehmet nicht mehr, als gesetzt ist! Im Grunde sind das Forderungen, die in den Propheten zu lesen standen und als ein Prophet der alten Schule wollte er gelten, auch äußerlich. Darum kleidete er sich in ein grobes härenes Gewand und aß Heuschrecken und wilden Honig. Daraus aber, daß er der üblichen Gesetzesauslegung gegenüber wieder die alte herbe Prophetenrede ertönen ließ, erklärt sich äußerlich der Zustrom der Massen. Es war einmal wieder etwas Neues aufgestanden in Israel.

Daß er von den Tagen des Messias redete, wird uns bezeugt. Da das Volk in seinem Wahn war, meinte es, Johannes möchte der Messias sein, er aber bezeugt, daß der Größere erst nach ihm kommt. Aber dem Kommenden eine bereite Gemeinde zuzuführen, dazu fühlt er sich stark genug. Die Bußfertigen, die seine Forderungen im Leben erfüllen wollen, tauft er im Jordan. Aus Josephus scheint hervorzugehen, daß die Taufe nicht nur einmal vollzogen, sondern häufiger wiederholt wurde. Aus dem N. T. wissen wir, daß Johannes' Jünger fasteten und daß auch Johannes „nicht aß und nicht trank". Und da kommen wir zu der Schwäche des Johannes. Er war ein Stürmer, aber, sagt Jesus, der Kleinste im Himmelreich ist größer denn er. Eine neue göttliche Offenbarung an die Menschheit hatte er nicht. Die Zeit zwischen der Vorbereitung und der Erfüllung, zwischen seinem Auftreten und dem Kommen des Messias wußte er nicht auszufüllen. Die bußfertige Stimmung im Volke läßt sich nicht willkürlich lange festhalten. Man fragte ihn: Was sollen wir thun? Und in der Beantwortung dieser Frage, die Jesus im Vollbesitze einer neuen Offenbarung mit dem Worte löst: Gott lieben über alles und den Bruder wie dich selber! in der Beantwortung dieser Frage weiß Johannes nur die Leistungen, die auch der Pharisäer verlangt, aufzuführen: fasten, beten, Almosen geben, sich reinigen ꝛc. Sein Versuch, das Himmelreich zu stürmen, war mißglückt. Er hatte einen neuen Weg gesucht, indem er einen alten wieder gangbar machen wollte, und hatte nur erfahren,

Digitized by Google

daß zuletzt der Weg der Propheten wieder in den Weg des Gesetzes ausmündet. Sein Versuch war mißglückt, denn er hatte keine neue Offenbarung.

Einig sind unsere Quellen darüber, daß auch Jesus zu Johannes an den Jordan kam. Das Johannesevangelium redet freilich nicht davon, daß Jesus in den Taufbund mit eintrat und getauft wurde, aber die andern Evangelien sind darüber einig und wissen auch, daß das kurze Zusammensein der beiden Männer genügte, um in Johannes die Erkenntnis aufgehen zu lassen, er habe hier den Größeren, von dem er geredet, vor sich, eine Erkenntnis, die ihm eine himmlische Offenbarung bestätigte. Jedenfalls aber schon in den 40 Tagen, während welcher sich Jesus in die Wüste zurückzog, wurde Johannes verhaftet.

Weshalb Antipas Hand an ihn legte, darüber geben uns unsere Quellen eine doppelte Auskunft. Josephus meldet, Antipas habe eine Volkserhebung gefürchtet; die Evangelisten, Johannes habe seine ehebrecherische Verbindung mit der Herodias getadelt. Ohne Zwang lassen sich beide Aussagen vereinigen. Gab sich die Bewegung im Jordanthal als eine messianische, so richtete sie ihre Spitze nach der Meinung des Antipas, sicher aber auch nach der Meinung des Johannes und des Volkes gegen die Gewalthaber im Volke, in erster Linie also gegen die Familie der Herodäer. Denn wenn auch Männer wie Johannes wohl wußten, daß das Reich nicht nur ein Staat, sondern auch eine Gemeinde der Rechtschaffenen und Frommen sein werde, es war in ihren Augen doch nicht allein diese Gemeinde, sondern daneben und vor diesem ein richtiger weltlicher Staat. Wie lange hat es nicht gedauert, bis die Jünger Jesu und die Urkirche sich von dem Gedanken an ein weltliches Gottesreich frei machten! Es war nun ganz natürlich, daß Antipas mit einem peinlichen Mißvergnügen die Kunde vernahm, am Jordan sei ein Prophet dabei, das messianische Reich zu gründen. Vorerst begab er sich mit seiner Herodias selber an den Jordan und es ist ihm und seiner Gemahlin wohl zuzutrauen, daß sie sich auch unter die Volksmenge begaben. Eine derartige Fürwitzigkeit am unrechten Orte finden wir auch sonst bei Herodäern. Und es ist nicht einzusehen, warum der Prophet, der der Klerisei von Jerusalem die Wahrheit grob ins Gesicht sagte, nicht auch dem Tetrarchen gesagt haben soll, auf die eitle Herodias deutend: es ist nicht recht, daß du sie habest!

Und Antipas wußte, wie sehr der Täufer recht hatte. Wegen der ehebrecherischen Verbindung mit seiner Schwägerin, die zugleich seine Nichte war, hatte er sich mit seinen gesetzestreuen Unterthanen, aber auch mit seiner Familie verfeindet, welcher ein neuer Familienskandal gar nicht lieb war. Um der Herodias willen hatte er seine Gemahlin, eine Tochter des Araberkönigs Aretas von Petra, heimgesandt und sich der Gefahr eines Araberkrieges, aber auch der Gefahr eines Zerwürfnisses mit Kaiser Tiberius ausgesetzt, der keine kriegerischen Verwickelungen an der Ostgrenze seines Reiches liebte. Der Mann, der gewagt hatte, ihm öffentlich, vor den Ohren, vielleicht unter dem Beifall des Volkes zu sagen, was Herodes nicht hören mochte, ob er schon wußte, daß es die Wahrheit war, mußte unschädlich ge-

Digitized by Google

macht werden. Er wurde gefangen genommen und nach der Grenzfeste Machärus gebracht. Ueber eine gewisse Entrüstung scheint das Volk, scheint auch seine Gemeinde nicht hinausgekommen zu sein. Wir erfahren nicht, daß die Gewaltmaßregel eine Volkserhebung zur Folge hatte. Seine Gefangenschaft zu Machärus war keine harte. Die Bevölkerung des Felsennestes war wohl mehr heidnisch als jüdisch und bestand wohl zum größten Teil aus Militär. Jedenfalls war er hier dem jüdischen Volke unerreichbar und es stand nicht zu befürchten, daß er hier Anhang gewinnen könnte. So konnte der Vierfürst seine Haft zu einer milden gestalten. Seine Jünger konnten bei ihm aus- und eingehen und den Verkehr seiner Gemeinde mit ihm vermitteln und ihm von den Dingen der Außenwelt Kunde bringen.

In diese Zeit fällt nun die Sendung zweier Johannesjünger an Jesus mit der Frage: bist du, der da kommen soll oder sollen wir eines andern warten? Diese Frage konnte man nur mißverstehen, weil man den Täufer unter dem Sehwinkel des Johannesevangeliums betrachtet. Man sagt, Johannes habe durch diese Sendung nur seine Jünger zum Glauben an Jesus bringen wollen, er selber habe nicht gezweifelt, daß Jesus der Messias sei. Da wäre es denn doch wohl einfacher und wirkungsvoller gewesen, wenn Johannes einfach gesagt hätte: Jesus ist der Messias! So viel würde das Wort des Täufers bei den Jüngern noch gegolten haben, daß sie ihm ohne weiteres geglaubt hätten. Bedenkt man aber die Lage des Täufers, so erklärt sich die Sendung der Jünger sehr einfach. Johannes hatte eine messianische Gemeinde begründet in der festen Hoffnung, daß Jahveh dann der Gemeinde den Messias senden werde. Als Messias hatte er wohl einen frommen und gerechten König, aber doch einen weltlichen König, kein Lamm Gottes erwartet. Als Jesus am Jordan bei ihm war, hatte er in ihm den Größeren erkannt und auch in Machärus wird er manches über den Propheten aus Galiläa gehört haben, nur nicht, was er gern hören wollte, daß Jesus daran ging, ein Reich zu stiften, wie es Johannes sich dachte, und die Frage seiner Jünger enthält neben einer zweifelnden Frage auch die Aufforderung: bist du der Messias, so thue die Werke des Messias!

Jesus hat die Aufforderung gut genug verstanden. Seine Antwort, dem Propheten Jesaja entnommen: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf und gepredigt wird das Evangelium den Armen! ist mehr eine Antwort an den ungeduldig Wartenden, dem bewiesen werden soll, daß Jesus täglich die Werke des Messias thut, als eine Antwort an den Zweifler. Zweifeln in unserm Sinne des Wortes konnte Johannes nicht, weil er niemals in unserm Sinne des Wortes geglaubt hatte. Er ist kein Christ geworden, sondern ein Jude geblieben. Der Kleinste im Himmelreich ist größer als er, weil er eben nicht in Jesus den Messias sah, den die Christen gebrauchen, das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, sondern den Messias im jüdischen Sinne, der eine neue Glanzzeit Israels mitbringen sollte. In der nun folgenden Volksrede erkennt Jesus die Größe des Täufers rückhaltslos an, hat aber in dem Himmelreich keinen Platz für

Digitized by Google

ihn. So gleicht der letzte Prophet Israels dem ersten, dem Mose, der auch das gelobte Land sieht, aber nicht hineinkommt.

Oder war doch dem Johannes ein freundlicheres Los beschieden? Fanden seine Boten den Täufer noch lebendig und hat ihm Jesu Bescheid die Pforten des Himmelreiches geöffnet? Wir wissen darauf keine Antwort. Ohne Zweifel überlebte Johannes die Sendung seiner Jünger nicht lange. Der Bericht über sein Ende ist aus den Evangelien bekannt. Die tanzende Salome, seine Stieftochter, bekommt vom trunkenen Antipas die Zusage, er wolle ihr geben, was sie bitten würde. Die rachsüchtige Herodias vermag ihre Tochter, um das Haupt des Täufers zu bitten. Obgleich Herodes erschrickt, muß er ihr doch willfahren und Johannes' Haupt muß fallen. Man hat den Bericht als ungeschichtlich hinstellen wollen: so roh seien die Sitten am Hofe des Herodes nicht gewesen. Als ob nicht das Intriguenspiel am Hofe des ersten Herodes schlimmere Dinge gezeitigt hätte und ob nicht im civilisierten Rom ärgere Greuel vor sich gegangen wären! Man hat gefragt, woher die Evangelien den genauen Bericht haben. Wenn nun auch den Jüngern Johannes' ein so intimes Stück aus dem Leben des Antipas unbekannt bleiben mochte, können doch die Gäste etwas ausgeplaudert haben. Uebrigens war Johanna, die Frau eines Magazinverwalters des Antipas, eine Begleiterin Jesu und Menahem, sein Spielgenosse, war Mitglied der Christengemeinde in Antiochia. Es waren also Quellen genug vorhanden, aus denen die Urkirche einen authentischen Bericht über das Ende des Täufers gewinnen konnte. Daß die gewaltige Persönlichkeit des Johannes auf Antipas Eindruck machte und daß dieser des Täufers Rat suchte und manchmal befolgte, bezeugen die Evangelien und es hat dies auch weiter nichts Befremdliches. Mochte da nicht die Herodias befürchten, daß der Täufer ihn eines Tages zur Lösung seiner neuen Ehe bewegen könnte? Die Worte des Johannes hatten das ehrgeizige Weib beleidigt. Solange er lebte, war er für sie und ihre Stellung eine Gefahr. So benutzte sie die erste beste Gelegenheit, ihm das Haupt vor die Füße zu legen.

Mit dem Tode des Täufers war aber die Taufbewegung noch nicht zur Ruhe gekommen. Das Volk blieb äußerlich ruhig. Keine Volkserhebung wollte den Tod des Propheten rächen. Aber als Jesus bei seinem letzten Aufenthalt im Tempel die Juden fragt, ob die Taufe des Johannes von Gott oder von Menschen gewesen ist, dürfen sie nicht sagen: von Menschen! weil sie die Rache des Volkes fürchten. Und als im Jahre 36 Antipas auf den Feldern der Gamalitika vom Araber Aretas besiegt wurde, rief das Volk auf der Walstatt den Namen Johannes, weil es die Niederlage als eine Strafe für den Prophetenmord ansah. Und noch nach reichlich 20 Jahren fand Paulus zu Ephesus in Kleinasien eine Gemeinschaft von ungefähr 12 Männern, die vom heiligen Geist nichts wußten, sondern nur auf Johannes' Taufe getauft worden waren. Wenn auch die meisten Mitglieder des Taufbundes in die christliche Kirche eingetreten sind, so gab es noch lange Zeit nach dem Tode

Digitized by Google

des Täufers Taufgesinnte, welche Jesus nicht als den Messias ansahen. Auch als das Johannesevangelium geschrieben wurde, waren noch die Johannesjünger eine Macht, mit der sich der Evangelist, wie mit Juden und Gnostikern, auseinander zu setzen hatte. Selbst wenn die einst sehr mächtige Sekte der Mandäer oder Sabier sich mit Unrecht Johanneschristen nennt, indem sich ihre Tauffitte nicht von Johannes herleiten läßt und ihr Glaube mehr dem babylonischen Heidentum als dem Christentum entspricht, so beweist doch der Umstand, daß sie bis auf den heutigen Tag das Andenken Johannes des Täufers in Ehren hält, wie sehr der Mann die Geister erregt hat.

Wie viel der Täufer dem Christentum vorgearbeitet hat, läßt sich mit Zahlen nicht sagen. Wenn das Johannesevangelium gleich anfangs 2 Johannesjünger zu Jesus übergehen läßt, so ist das vielleicht, wie manches andere in dem Buche, symbolisch zu verstehen und bedeutet, daß das Christentum seine ersten Anhänger unter den Mitgliedern des Taufbundes fand. Uebereinstimmend lassen auch die Synoptiker die Predigt vom Reiche Gottes mit der Taufe des Johannes beginnen und finden die Aufgabe des Täufers darin, daß er dem Messias den Weg bereiten soll. Sie wissen offenbar noch gut genug, wie sehr die Predigt des Täufers Jesus genutzt hat, und es läßt sich denken, daß die gewaltige Bußpredigt die Gemüter für das Evangelium gut vorbereitet hat. Allerdings ist es Johannes nicht geglückt, das ganze jüdische Volk so für das Christentum vorzubereiten, daß es ohne Rest christlich wurde. Für die im Judentum Stehenbleibenden ist das Auftreten des Johannes verderblich geworden. Das Volk hatte aus seiner Predigt auch vernommen, daß das Kommen des Messias nahe sei, und die messianische Bewegung im Judentum, die Hoffnung auf einen weltlichen Herrscher und auf Erlösung vom Römerjoch, kam ein Jahrhundert lang nicht zur Ruhe, zerstörte Jerusalem und den Tempel und trieb die Juden in die vier Winde. Der Versuch, das Himmelreich zu stürmen, wurde auch von andern unternommen, die ehrgeizig genug waren, sich selber für den Messias auszugeben und die das Reich nicht mit geistigen, sondern mit fleischlichen Waffen schaffen wollten. Sie waren freilich nicht direkte Nachfolger des Täufers, denn sie wandelten nicht seine Wege, aber darin waren sie seine Nachfolger, daß sie wie er nicht warteten, bis ohne menschliches Zuthun das Reich vom Himmel kam, sondern daß sie selber etwas thun wollten, um sein Kommen zu befördern.

Nachschrift des Herausgebers. Nach Adolf Hilgenfeld gehört doch der Essäismus wesentlich zu dem geschichtlichen Boden des Vorläufers Jesu. Er sucht soeben in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (S. 481 ff.) den wirklichen Zusammenhang des Johannes-Baptismus mit den Essäern zu erweisen, die freilich nicht als vorchristliche Mönche (J. Wellhausen) zu denken, sondern zu den bis in die Nachbarschaft von Galiläa hinauf reichenden Seitenzweigen Israels zu rechnen seien.

Digitized by Google

Evangelium und moderne Moral.

Von

Pfarrer **E. Etter** in Arbon, Kant. Thurgau.

Im Sommer 1897 hielt Stadtpfarrer Ragaz in Chur anläßlich der schweizerischen Predigergesellschaft daselbst ein Referat über „Das Evangelium Jesu Christi und die Moralphilosophie der Gegenwart". Die mit großem Beifall aufgenommene Arbeit ist seither unter oben genanntem Titel im Separatdruck (Berlin bei C. A. Schwetschke & Sohn; 81 S.) erschienen und verdient, über unsere Landes- und Zunftgrenzen hinaus bekannt zu werden. Denn die Behandlung des wichtigen Problems: „Die Hauptströmungen der heutigen ethischen Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Religion im allgemeinen und zum Evangelium Jesu Christi im besondern" ist gründlich und klar, die Sprache schwungvoll, das Ganze durchweht vom frischen Luftzug ethischen und religiösen Idealismus'.

1. Einleitend erwähnt der Verf. die Schwierigkeit, die Gegenwart überhaupt und die Moralphilosophie der Gegenwart mit wenigen Strichen zu zeichnen. Denn „Zwiespältigkeit ist das Wesen unsrer Zeit." Sie ist skeptisch und abergläubisch, religiös haltlos und doch voll religiöser Sehnsucht, schwach und vergöttert die Kraft; man baut Kasernen und neue Kanonen und schwärmt für den ewigen Frieden; man ist brutal bis zum Ekel und preist doch die Humanität. So gibt es überall Widersprüche und nirgends eine Einheit, auch nicht auf dem Felde der wissenschaftlichen Ethik. Jeder Tag bringt uns eine neue Moral oder doch ein neues Morälchen (S. 6—7). Welches ist nun in allem Wirrsal der Systeme die Moralphilosophie, mit der sich heutzutage Religion und Kirche besonders auseinandersetzen müssen? Nicht der Pessimismus oder die idealistische Ethik, sondern es ist „die positivistische Geistesrichtung, die als breiter, wenn auch seichter Strom, die Gegenwart durchflutet". Vater dieser Richtung ist der Franzose August Comte; ihre Vorkämpfer in England heißen Bentham, J. Stuart Mill und H. Spencer; v. Gizycki in Deutschland, Jodl in Prag und Höffding in Kopenhagen arbeiten in derselben Werkstatt, und auch Paulsen ist von positivistischem Geiste beeinflußt. Ideal des Positivismus ist Gründung des gesamten Menschenlebens, also auch der Sittlichkeit, auf Wissenschaft, die sich aber nicht auf metaphysische und theologische Fragen einläßt. Bis jetzt ließ man sich in Sachen der Ethik zu viel von unklaren Gefühlen, religiösen Anschauungen und metaphysischen Begriffsdichtungen leiten. Das soll nun anders werden. Der Wildling wird eingefangen und wissenschaftlich gezähmt. Aus dem Halbdunkel des Träumens und Meinens kommt die Ethik ins helle Licht der Erkenntnis. Die Religion wird vom Positivismus zwar nicht grob, sondern vornehm, aber doch deutlich, abgelehnt. Sie ist ja ganz subjektiv und unsicher, jedenfalls nicht Gegenstand einer Wissenschaft. Mit dem metaphysischen Agnosticismus geht also Hand in Hand religiöser Skepticismus und Nihilismus. Moral muß sein, nur nicht Metaphysik oder Theologie oder Religion, das ist die Losung des Positivismus, bekanntlich auch ein Programmpunkt der ethischen Bewegung.

Methode des Positivismus ist die Empirie. Durch anthropologische, sociologische und völkerpsychologische Geschichtsforschung wird gesucht und gefunden,

Digitized by Google

was als sittlich bezeichnet werden kann. Der Entwicklungsgedanke wird auch auf die Entstehung sittlicher Ideen angewendet. Auch der sittliche Mensch ist nicht geschaffen, sondern geworden. Der Urmensch war etwa wie ein Tier. Der Kampf ums Dasein führte dann zur Herden-, Stammes- und Staatsbildung. Treibende Faktoren waren besonders der Hunger und die Liebe. So bildet sich im Lauf der Zeit eine Summe von Erfahrungen über das, was das Leben fördert oder schädigt. Diese Erfahrungen werden zur Gewohnheit; die Gewohnheit wird zur Sitte. Ziel des menschlichen Handelns ist die Wohlfahrt, sowohl der Gesamtheit wie des Einzelnen. Denn einmal ist die Wohlfahrt des Einzelnen abhängig von der Wohlfahrt der Gesamtheit, und sodann gehören die altruistischen Triebe zur Natur des Menschen so gut wie die egoistischen. Ausgleich zwischen den Forderungen des Egoismus und des Altruismus ist das Ziel der sittlichen Entwicklung. Auf diese Weise wird die positivistische Ethik wesentlich Socialethik. Im übrigen atmet sie große Siegeszuversicht. Spencer fürchtet sogar ein solches „Ueberhandnehmen" der altruistischen Gefühle, daß sie durch den Gedanken in ihrer Bethätigung gehemmt werden, daß andere auch solche altruistische Genüsse wollten. Das ist die autonome Ethik der Positivisten, wie sie der Verf. S. 9—16 mit kräftigen Strichen zeichnet.

Doch nicht alle haben Wohlgefallen an diesem System. Vor allem lehnt sich dagegen auf der Titane unter den modernen Philosophen, der große deutsche Umwerter aller Werte, der alles auf den Kopf stellt und gegen alles, was bisher Moral hieß, die schärfsten Pfeile seiner Kritik absendet: Friedrich Nietzsche. Er sucht die ganze bisherige Entwicklung der Menschheit in einen neuen Kurs zu bringen und wendet sich darum mit Blitzen und Donnern gegen alles, was er als christlich oder dem Christentum verwandt ansieht. Sein Gegensatz zum Positivismus ist deutlich. Nicht allgemeine Wohlfahrt ist Ziel der Menschheit, sondern Leben, ungehemmtes Auswirken aller Lebenstriebe, „die Züchtung einer neuen, über Europa regierenden Kaste". Da wird nicht der Altruismus gefeiert, sondern der Egoismus, der rücksichtslos seine Ellenbogen braucht. Nicht Dienen ist unser Ziel, sondern Herrschen; „lachende Löwen müssen kommen, rechtwinklig an Leib und Seele". Ist der Positivismus demokratisch, so vertritt Nietzsche die ausgesprochenste Aristokratie und Herrenmoral. „Die christlich-demokratische Ethik verwandelt die Erde nur in ein großes Krankenhaus, in dem nichts als Krüppel herumhumpeln. Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu 6, 7 großen (!) Männern zu kommen. Vor Gott sind alle Menschen gleich; nun aber Gott tot ist, vor dem Pöbel wollen wir nicht alle gleich sein", das sind Gedanken Nietzsche's, dessen Bedeutung der Verf. übrigens eben im Gegensatz zum Positivismus erblickt.

Neben Comte und Nietzsche als wissenschaftliche Vertreter der Ethik gehört zur Moralphilosophie der Gegenwart noch als das Ideal der großen Massen die Religion der Humanität. Allgemeine Menschenliebe, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Humanität, das sind nachgerade Schlagworte geworden, die in Zeitungen, Ratssälen, Theatern und Versammlungen aller Art immer wieder gepredigt werden, und es ist wohl schwerlich ein schlimmes Zeichen für das Evangelium Jesu Christi, daß im Zeitalter religiöser Indifferenz allerorts, seinen sittlichen Idealen doch noch vielfach Anerkennung gezollt wird.

2. Im zweiten Teil seiner Arbeit fragt der Verf., welche Stellung Kirche und Christentum dieser ethischen Strömung der Gegenwart gegenüber einzunehmen haben. Sicher ist: es wird hier eine Lebensfrage der Religion berührt. Wenn ein

Digitized by Google

sittliches Ideal ohne die Kraft und Weihe der Religion erreicht werden kann, wenn in der entgötterten Welt — wie man jetzt so gern verkündet — erst recht ein sittlich tüchtiges Geschlecht heranreift; wenn der Mensch gut wird und gut bleibt trotz Enttäuschungen, Leiden und eigener Schwachheit ohne einen Gott zu haben, an den er sich vertrauensvoll anklammern kann wie die Epheuranke an den Eichbaum, dann haben Kirche und Christentum viel von ihrer Bedeutung eingebüßt. Sich mit der modernen Moral auseinanderzusetzen, bleibt also immerhin eine wichtige Aufgabe der Apologie. Dabei sollen wir nicht mehr Opposition machen, als nötig ist. Dem Verf. erscheint die moderne ethische Bewegung wie eine Frühlingsbotschaft. Wir können uns z. B. freuen über den sittlichen Ernst der „Gesellschaft für ethische Kultur", über ihren Mut, mit dem sie für die Rechte der Armen und Geringen eintritt. Verdächtig ist zwar gewöhnlich der Eudämonismus der Positivisten. Wenn man aber bedenkt, daß darunter ja nicht Epikureismus und Hedonismus zu verstehen ist, und daß auch das Evangelium den Gläubigen Seligkeit verheißt, so kann man sich auch mit jenem Begriff aussöhnen. Aber der Entwicklungsgedanke? Wenn auch die Sittengebote an der Entwicklung alles Endlichen participieren, verlieren sie dann nicht die absolute Gültigkeit, und ist die Folge davon nicht ein alle Sittlichkeit untergrabender Relativismus? Mit nichten! Oder — das ist des Verfassers Gedankengang — verliert der Mensch von seinem Wert, wenn er nach Darwin'scher Lehre im Lauf der Zeit erst wurde, was er jetzt ist? Wir möchten noch eine Analogie anführen. Hat sich nicht die Gottesidee auch entwickelt? Und verliert etwa diese Idee für uns an Wert, nachdem wir wissen, daß wahrscheinlich aus dem Naturgott Altisraels, der seinem Volk Most und Korn, viele Kinder und Sieg über die Feinde verleihen sollte, erst im Lauf der Jahrhunderte der sittliche Gott der Propheten wurde, und daraus wieder erst nach langer Entwicklung der Vatergott Jesu Christi. Darum weg mit aller Angst vor dem Entwicklungsgedanken! Schließlich wird der Mensch doch nichts, wozu er nicht veranlagt war. Und wenn das Leben der Mitmenschen, die Ehe, das Eigentum den Menschen vor 3000 Jahren noch nicht heilig waren, so ist das kein Grund, daß uns Heutigen all diese Dinge nicht sehr heilig sein sollen.

Nach diesen anerkennenden Gedankengängen stellt der Verf. dann (S. 30—43) ebenso entschieden seine der modernen Ethik entgegengesetzten Positionen auf. Seine zwei Hauptsätze lauten: „es gibt keine von der Religion unabhängige Moral", und „es ist unmöglich, eine Ethik wissenschaftlich zu begründen." Das sind für Ragaz gleichsam zwei Axiome. Man kann eine Naturgeschichte der Moral schreiben, oder man kann von einem gewonnenen Princip aus mit großem wissenschaftlichem Apparat bis in alle Details hinein eine angewandte Ethik deducieren, aber ein moralisches Ideal wissenschaftlich feststellen, das kann man nicht. „Die letzten moralischen Zwecke und Normen sind einfach unbeweisbar"; also „beruht alle Moral zuletzt auf Glauben". „Die Deutung des Sinnes der Gesamtwirklichkeit und damit auch des Menschenlebens und der Menschheitsgeschichte" ist nicht mehr Gegenstand der Wissenschaft, sondern gehört bereits ins Gebiet der Religion (S. 35). Die Moral nun geht eben von so einer bestimmten Auffassung vom letzten Zweck des Menschenlebens aus und hängt also immer irgendwie mit der Religion zusammen. Die letzten Voraussetzungen der philosophischen Ethik reichen stets auf religiösen Grund und Boden zurück. Nur durch einen Glaubenssprung gelangt auch der Positivismus zu seinem Ideal. Nach der Weltan-

Digitized by Google

schauung eines Menschen — ob pessimistisch oder optimistisch, theistisch oder materialistisch — wird sich auch seine Lebensanschauung richten; das heißt also: wie die Religion, so auch die Moral. Die christliche Religion mit ihrem Theismus ist darum die Trägerin des höchsten sittlichen Ideals. Oder „was wäre eine Menschheit, die keinen Gott hätte als Bürgen ihrer Ideale, als den Adel ihres Ursprungs und als das ewigkeitsfrohe und ewigkeitsernste Ziel ihres Weges?" Einzelne, Gewohnheitsmenschen oder praktische Naturen, mögen bei ein bißchen Moral den Frieden finden; auf die Dauer wird ein ernstes sittliches Leben kaum möglich sein ohne religiöse Fundamentierung.

Wir möchten hier gleich ein paar Bedenken anfügen. Die immer wiederkehrende Behauptung: „es ist unmöglich eine Ethik wissenschaftlich zu begründen" zwingt uns dazu, sie mit all ihren Konsequenzen einmal etwas näher anzusehen. Ohne Zweifel, wir stehen da auf einem ganz modernen Standpunkt vieler Theologen. Sie sagen: es gibt überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis der der Religion zu Grunde liegenden Vorstellungswelt (Weltanschauung), und weil die Ethik als Lebensanschauung mit der Weltanschauung im Zusammenhang steht, gibt es folgerichtig auch keine wissenschaftliche Erfassung der sittlichen Ideale und ethischen Principienfragen. Wo wir nicht mehr mit Augen sehen, mit Händen greifen, mit der Retorte und dem Fernrohr operieren können, da hört überhaupt die Wissenschaft auf. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sittliche Ideale sind transempirische Größen. Vielleicht kommt diesen Dingen Realität zu, vielleicht aber auch nicht; jedenfalls gibt es davon kein Wissen und also auch keine Gewißheit. Nun aber — so erklärt man dann weiter —, wo das Wissen aufhört, da beginnt der Glaube, gleichsam ein „Ergänzungswissen", welches das ahnt, postuliert und konstatiert, was mit dem Verstande ewig nicht erfaßt werden kann. Während also die einen vom Nichtwissen zum Leugnen oder doch zum Nichtwissenwollen (Agnosticismus) übergehen, kommen die andern vom Nichtwissen zum Glauben. Kurzum: „es ist das Ende der Philosophie, zu wissen, daß wir glauben müssen", das ist des Verfassers Ansicht im Hinblick auf die Ethik, und vermutlich steht er auch in der Frage nach einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis auf dem Boden der neukantischen Schule.

Das ist nun wohl eine säuberliche, aber doch immer fatale Trennung zwischen Glauben und Wissen. Warum ist denn der Verf. ein Vertreter des christlichen Lebensideals? Weil er in Schule, Elternhaus und Kirche dazu erzogen worden? Aber ein selbständiger Mensch bleibt doch nicht da, wozu man ihn erzogen hat, und wenn er bleibt, „bleibt er aus Gründen, Wahl des Bessern". Er könnte antworten, er bleibe da, weil seine individuelle Anlage und Neigung, sein Gefühl und sein Bedürfnis nach Frieden ihn nach dieser Richtung hinweisen; weil er, nicht aus logischen, sondern aus ganz persönlichen Gründen sich nun einmal für dieses Lebensideal entschieden habe. Aber wenn sich nun andere auch aus Neigung, Temperament und Bedürfnis ein anderes Ideal setzen? Kann man sie dann eines Bessern belehren wollen? Kann ich, bloß meinem Bedürfnis folgend, die Gewißheit erhalten, nicht vor einem Götzen zu knieen, sondern einem wirklichen Ideal nachzustreben? Ich gestehe, daß ich über diesen Graben nie hinüberkomme. Wer neukantianisch Glauben und Wissen trennt, der hat zwar dem Glauben, Raten und Meinen ein weites Thor geöffnet; nur schade, daß durch dieses Thor auch der Aberglaube und der Unglaube mit flatternden Fahnen einziehen können. Denn der Aberglaube beruft sich gern auch auf Neigung, Bedürfnis oder praktische Nötigung. Warum werden wir nicht katho-

Digitized by Google

lisch? Bloß, weil wir die Schrift oder Christus haben? Ich denke, es müssen noch andere Gründe hinzukommen; denn auch die Schrift und Christus sind ja nicht unfehlbar. Wer die Principienfragen der Ethik ins Gebiet des Glaubens verweist, mag sich so Raum schaffen für sein christliches Lebensideal; aber er hat dann kein Kriterium mehr, das Reale vom Illusionären, das Ideal vom Idol zu unterscheiden.

Wir sagen also: Solange die Ethik nicht ein Adiaphoron ist, und wenn die Theologie nicht am Skepticismus zu Grunde gehen soll, muß auch die Ethik wissenschaftlich begründet werden. Mögen alle bisherigen Versuche ungenügend und lückenhaft sein, die Wissenschaft hat doch immer wieder die Aufgabe, auch an der Lösung ethischer Principienfragen zu arbeiten. „Was vor dem theoretischen Erkennen nicht Stich hält und sich durch dasselbe nicht begründen läßt, kann auch nicht zum praktischen Ideal und sittlich-religiösen Halt werden" (Steiger in den Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft, 1896, S. 45).

Und wie mag denn etwa eine wissenschaftliche Ethik aussehen? Welches ist ihr Weg und ihr Ziel? Wir versuchen, darüber noch ein paar Andeutungen zu geben. Natürlich muß eine solche Ethik autonom sein, das heißt: ihre Sätze werden nicht von einer außer uns liegenden Autorität hergeleitet, sondern sie stehen auf zwingenden Gründen des erkennenden Subjekts. Methode der wissenschaftlichen Ethik ist die Empirie; denn was ich nicht erfahre, das kann ich ja auch nicht wissen. Damit verbunden ist die Einsicht, daß auch das Sittengesetz geschichtlich geworden und gewonnen ist; es steht nirgends in den Wolken geschrieben, von wo es plötzlich in seiner Vollendung zu den Menschen kam. Die Intuitionisten, welche von einem Moralcodex träumen, der als Gewissen, angeborne Ideen, kategorischer Imperativ ꝛc. in jedes Menschen Brust schlummern soll, sind gerade durch den Positivismus widerlegt. Das Sittengesetz ist eben eine im Lauf der Jahre gewonnene Abstraktion des Menschengeistes. Es verhält sich mit ihm wie mit dem Naturgesetz. Solange die Welt besteht, sind wohl alle Akte des physischen Geschehens gesetzmäßig verlaufen; aber es hat lange gedauert, bis die Gesetze der Natur durch die menschliche Einsicht erkannt worden sind. Daß gewisse Akte des menschlichen Handelns die Wohlfahrt förderten, andere diese Wohlfahrt zerstörten, diese Thatsachen waren offenbar da, ob die Menschen sie schon kannten und sich danach verhielten oder nicht. Nach und nach aber wurde aus solchen Thatsachen dann ein Sittengesetz abstrahiert. Ob auch aus solcher Erfahrung gewonnen, sind die Sittengebote doch nicht eine willkürliche Erfindung des Menschengeistes. Oder hat schon je ein Verständiger behauptet, die Fallgesetze seien eine willkürliche Erfindung der Naturforscher, weil sie durch den Menschengeist gewonnen wurden?

Wie macht sich nun das Princip der Erfahrung, angewandt auf die Ethik? Die Moral soll Antwort geben auf die Frage: was soll ich thun? welches ist mein letzter Zweck, mein oberstes Gut, mein höchstes Ziel? Der Zweckbegriff ruft nun aber gleich dem Glücksbegriff. Denn zum Zweck setzen kann ich mir etwas nur dann, wenn ich die Ueberzeugung habe, daß es meine Wohlfahrt fördert. „Jeder Zweck muß, damit ich ihn überhaupt soll wollen, ein solcher sein, dessen Verwirklichung mir in irgend einer Weise Befriedigung verspricht, dessen Gedanke mein Gefühl so afficiert, daß die Erwartung der Verwirklichung mir Freude, die Furcht des Gegenteils mir Leid bereitet. Etwas, das mir absolut gleichgültig wäre, dessen Verwirklichung gar kein Interesse für mich hätte, dessen Dasein mir um nichts lieber wäre als sein Nichtsein, kann ich nicht zum Gegenstande meines Wollens machen;

Digitized by Google

das einzig denkbare Motiv eines Wollens ist vielmehr dieses Verhältnis eines gedachten Zweckes zu mir, vermöge dessen er für mich ein Gut ist" (Christoph Sigwart, Vorfragen der Ethik S. 5).

Nun ist es eigentümlich. Seit es Versuche wissenschaftlicher Ethik gibt (also seit Sokrates), ist immer das Princip des Eudämonismus in der Ethik aufgetreten; immer ist es zwar auch bekämpft und verworfen worden, aber meist nur, um sich wieder in einer neuen Form aufzudrängen. Auch die modernen Ethiker sind trotz mancher Versuche dem Wohlfahrtsprincip nicht recht entgangen. Denn die Begriffe: „höchstes Gut, Vollkommenheit, geistige Zwecke, Kulturideal" ꝛc. spielen ja doch in den meisten ethischen Lehrbüchern der Neuzeit eine wichtige Rolle, aber all diese Begriffe werden ja doch, losgetrennt von der Glücksidee, zu Schattenbildern, die für die Menschen keine Anziehungskraft mehr haben. Auch Kant, der große Antieudämonist, hat mit seinem Postulat einer Gottheit, welche im Jenseits sittliche Würde und Glückseligkeit zum harmonischen Ausgleich bringen soll, doch wieder dem Eudämonismus in seine Ethik Eingang verschafft. Beim Streit über den Eudämonismus denken wir allemal an das Wort von Jeremias Gotthelf: „Ja, es ist schön, wenn man sagt, der Mensch solle Gott gleich sein, solle seine Pflicht thun, nach Lohn nicht fragen, solle sich innerlich erheben über die äußere Welt, am eigenen Bewußtsein sich satt fressen; daß man alle Glückseligkeitslehre verdammt; der Mensch müsse nach Grundsätzen handeln, unbekümmert darum, fahre er damit Gott oder dem Teufel zu. Das ist gar schön — auf dem Papier nämlich —. Ganz anders aber ist die menschliche Natur".

Man denkt beim Eudämonismus gewöhnlich an einen leichtlebigen, genußsüchtigen, kurzsichtigen Egoismus oder platten Utilitarismus und macht so den Begriff gern zum Schreckgespenst. Mit dem Worte allein ist aber über den Inhalt noch nichts gesagt. Wenn man entgegnet, es sei doch schwer zu sagen, worin für den Einzelnen das Glück bestehe, so ist das ja wohl eine Schwierigkeit, ein ethisches System auszuarbeiten, aber doch noch kein Grund, etwas anderes zum Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns zu machen als das Verlangen nach Glück. Auch wenn wir — wie Paulsen und schon vor ihm Aristoteles — unser Glück nicht am Ende unsrer Thaten, sondern in der Thätigkeit selber suchen, werden wir nicht über den Eudämonismus hinausgeführt. Seine Freude am Wirken und Schaffen haben, ist ja auch nur eine Art von Glücksuchen.

Mögen noch so viele Thaten der Menschen instinktiv, gewohnheitsmäßig, ohne die Frage „warum?" und „wozu?" erfolgen, sobald wir uns über unser Handeln Rechenschaft geben, stellt sich die Glücksidee als letzter Zweck ein. Sittlich ist also das, was unser dauerndes Lebensglück beschafft. Hier nur eine Andeutung, wie wir trotz Eudämonismus über das Princip der bloß sinnlichen Wohlfahrt hinauskommen. Wären wir Eintagsfliegen, die heute aus dem Nichts auftauchen und morgen in ein Nichts zurücksinken, so würde sich vielleicht unsre ganze Lebensweisheit in das Wort zusammenfassen: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Nun sind wir aber Menschen, die 20, 40, 70 und noch mehr Jahre leben, und die Frage ist gleich die: was kann unter solchen Umständen als unser höchstes Gut gelten? Ein Haschen nach Augenblicksgütern kann unser künftiges Glück zerstören, ein momentanes Entbehren ein künftiges Glück eintragen.

Die Frage nach unserm höchsten Gut postuliert nun wieder zwei weitere Dinge: 1. die Selbsterkenntnis und 2. die Kenntnis unserer Umgebung, alles außer uns Seienden. Wir müssen doch uns selber kennen, weil wir unser

Digitized by Google

Glück beschaffen sollen; wir müssen auch unsere Umgebung kennen, weil wir nicht isolierte Wesen sind, sondern unser Wohl- oder Uebelbefinden tausendfach von unserm Verhältnis zur Außenwelt abhängig ist. Hier ist nun der Ort, wo — wenigstens nach unserer Ueberzeugung — ganz logischerweise die Ethik über den bloßen Augenschein hinaustreibt in die tiefsten Lebensfragen hinein, zu den Problemen der Metaphysik und Religion. Die Selbsterkenntnis, d. h. eine Analyse unserer erfahrungsmäßig gegebenen Vorstellungswelt wird uns zur Annahme einer geistigen Einheit und Trägerin dieser Vorstellungswelt führen, d. h. von der Realität unsrer Seele überzeugen. Eine denkende Interpretation der gesamten Außenwelt würde uns wohl zu der Existenz eines geistigen Wesens führen, in dem alle Dinge „leben, weben und sind". So kämen wir zur theistischen Weltanschauung, und demgemäß wird sich dann unser Moralprincip gestalten. Diesen Theismus zu begründen, sich mit jener Wissenschaft auseinanderzusetzen, welche vom Princip der Erfahrung aus nicht über den Atomismus, Materialismus oder Positivismus hinauszukommen behauptet, ist hier nicht der Ort. Das ist Sache der systematischen Theologie oder Philosophie, wie man will. Wir an unsrer Stelle haben die Ueberzeugung, die Wissenschaft führe zum Theismus, und wir nehmen demgemäß diesen Begriff logischerweise in die Ethik auf. Würde die Deutung unserer Umgebung (Natur und Menschenwelt) uns zu einer andern als der theistischen Weltanschauung führen, so müßte von dem Punkte an der Begriff dieser andern Weltanschauung in unser ethisches System eingeführt werden.

Gesetzt, unsere Thesen seien richtig, so nimmt unser Moralprincip nun folgende Form an: Ziel unsres Handelns ist unsre Wohlfahrt; unsre Wohlfahrt ist abhängig nicht nur von uns selber, sondern auch von unsrer Umgebung (dieses Wort im früher angedeuteten Sinn verstanden); also finden wir unser Glück, indem wir uns selber stets in das richtige Verhältnis zur Umgebung bringen. Nennen wir die gesamte Umgebung gleich Gott, weil ja doch alle Dinge in Gott beschlossen sind und nur durch Gott bestehen, so sagen wir folgerichtig: Wir finden unsre Wohlfahrt, indem wir uns in das richtige Verhältnis zu Gott setzen, also, indem wir uns den Ordnungen Gottes anpassen. Von diesem Princip aus sollte es nun möglich sein, im vollen Umfang eine Tugend- und Pflichtenlehre abzuleiten. Wir sind erfahrungsgemäß tausendfach abhängige Wesen, daher ist unsre Pflicht Respekt vor den Ordnungen Gottes, Gottesfurcht. Wir sind abhängig nicht bloß von einer blinden Naturmacht, sondern von einem geistigen Wesen, das Allmacht, Weisheit und Liebe ist; daher vollendet sich die Gottesfurcht zum Gottvertrauen und zur Gottesliebe. Wir gehorchen nicht als Knechte, die bloß fürchten, sondern als Kinder, die des Vaters Güte kennen. Wir sind nicht nur abhängige Wesen, sondern durch unsre leibliche und geistige Ausstattung auch auf Thätigkeit angelegt. Der Schöpfer hat einen Abglanz seiner Allmacht, Weisheit und Liebe auch in seine Geschöpfe gelegt; unsre Pflicht ist, diese Anlage zu entfalten in einem thätigen, vernünftigen Liebesleben. Selbst Dienen und Lieben realisieren also unsre Eudämonie, gleichwie der Haß ein Lebenszerstörer ist. Und die „blonde Bestie" ist doch nicht der höchste Menschentypus; die Geschichte und die tägliche Erfahrung zeigen deutlich, daß der dienende, liebende, für andere lebende Mensch noch höher steht und lebensfähiger ist.

Im übrigen ist es Sache der angewandten Ethik und bedarf einer eingehenden Untersuchung, unser Princip nun auf die verschiedenen Lebensgebiete anzuwenden,

Digitized by Google

auf Leben und Eigentum, Lebenserhaltung und Lebensgenuß, Familie, menschliche Gesellschaft ꝛc. Wir werden dabei nicht, wie der geschichtslose Rationalismus, alles, auch das Höchste, aus den Fingern saugen; wir werden nicht alle Irrgänge gehen, wie die Menschheit sie ging, nicht alle bittern Erfahrungen machen müssen, wie die Menschheit sie im Laufe der Zeit machte, bis sie durch Schaden „klug" wurde; wir werden nicht, wie man uns vielleicht einwenden möchte, auf ein ewiges „Pröbeln" uns einlassen müssen, ob diese oder jene Handlung die Wohlfahrt fördere, sondern wir werden — und hier treten auch bei unserm Princip der Autonomie Vergangenheit und Geschichte in ihr volles Recht ein — die Geschichte als die große Lehrmeisterin der Menschheit zu Rate ziehen und die Erfahrungen, welche die Menschheit im Laufe der Jahrtausende gemacht hat, uns zu Nutzen machen. Auch die Geschichte zeigt uns dann, daß die Liebe doch das Höchste bleibt; daß sich (S. 29) „aus dem bellum omnium contra omnes schließlich ein heiliges Sittengesetz, ein Menschheitsreich gebildet hat, in dem die Liebe das letzte Wort ist".

Nun noch ein Wort über das Verhältnis von Religion und Moral. Ragaz sagt: „Es gibt keine von der Religion unabhängige Moral". Das will wohl heißen, daß jede Ethik zuletzt irgendwie auf einer religiösen Vorstellungswelt ruhe. Das ist vielleicht nicht richtig. Auch der Atheismus wird eine Moral aufstellen. Vielleicht liegt jener Behauptung von der Unmöglichkeit einer religionslosen Ethik ein etwas zu weit gefaßter Religionsbegriff zu Grunde. Religion ist „Deutung des Sinnes der Gesamtwirklichkeit" (S. 35). So bekommt selbst der Materialismus noch einen religiösen Anstrich (S. 33). Darin aber hat Ragaz wohl recht, daß das christliche Lebensideal, auch das Ideal der positivistischen Nächstenliebe, ohne religiöses Fundament auf bedenklich schwachen Füßen steht. Es ist eine unsinnige Behauptung, die man zwar immer wieder hören muß: die Sittlichkeit bleibe dieselbe, ob die Weltanschauung theistisch oder atheistisch, materialistisch oder idealistisch und ob der Mensch nur ein Tier oder von leiblich-geistiger Natur, ein vergängliches oder ein ewiges Wesen sei.

3. 4. Im dritten Teil der Arbeit werden die Einwände behandelt, die gewöhnlich gegen die religiöse Moral erhoben werden, und im vierten kommen dann noch die Angriffe zur Sprache, die sich speciell gegen das Evangelium Jesu Christi richten. Die Religion sei unsicher, sagt man. Besonders das Uebel erschwere den Menschen den Glauben an eine göttliche Weltordnung. Religiöse Skepsis zieht nun auch die sittliche nach sich. Daher sei doch besser, die Sittlichkeit aus der fatalen Verbindung mit der Religion zu befreien, zumal man ja sowieso nicht wisse, welche Religion man auswählen wollte aus dem ganzen Wirrwarr von Religionen und Konfessionen. Da entgegnet der Verf., die Religion allein habe bisher doch wenigstens eine Erklärung des Uebels ermöglicht. Sobald die Moral eine bessere Erklärung gibt, werden wir sie dankbar annehmen. Schließlich bedarf auch die Moral einer Theodicee, sonst würden wir ja dem Pessimismus in die Arme getrieben. Die Religion trennt nicht nur, sondern sie vereint auch wieder; wirkliche Frömmigkeit hat überall auch gemeinsame Lebensäußerungen: „Gottesfurcht und Gottvertrauen, Gebet, Geduld, Demut, Liebe und Treue". Daß die religiöse Moral heteronom sei, ist nur ein Mißverständnis (S. 50); Autonomie und Theonomie brauchen sich gar nicht zu widersprechen. Den Vorwurf der Lohnsucht läßt der Verf. mindestens für das Evangelium Jesu Christi nicht gelten. Denn wo das Verhältnis des Menschen zu Gott das des Kindes zum Vater ist, da hat der Lohngedanke im äußerlichen Sinn

Digitized by Google

keinen Raum. Daß aber die gute That einen Segen im Gefolge hat, um diese Thatsache wird keine Ethik herumkommen wollen. Das hieße ja sonst die Dinge auf den Kopf stellen. Auch der Unsterblichkeitsglaube des Christentums ist nicht auf Lohnsucht gegründet. Aber ist der Gottesglaube nicht ein Vorwand für die eigene Trägheit der Menschen? Mag sein, für gleichgültige Naturen. Recht verstanden sagt dieser Glaube doch: „Thue selbst, was du kannst; dann hilft dir Gott; aber nur dann!“ (S. 53). Aehnlich kommen noch andere Einwände zur Sprache und werden allemal entweder abgewiesen oder auf ihr richtiges Maß eingeschränkt. Selbstverständlich werden dabei die Begriffe Religion und Kirche wohl auseinander gehalten. Manche Vorwürfe mögen die Kirche treffen und ihr die Schamröte ins Gesicht treiben; der Religion selber gelten sie nicht. Die Kirche ist ja manchmal der Abfall von der wahrhaftigen Religion.

Hatte man früher, auch wenn man der Religion Jesu fern stand, doch wenigstens die Hoheit und Reinheit seiner Moral immer noch anerkannt, so ist das neuerdings anders geworden. Auch an das Allerheiligste macht sich die Kritik heran. Auch die Moral Jesu — sagen die Kritiker — sei unsicher, denn in der Menge christlicher Standpunkte und Parteien wisse man nicht, was christlich sei; zudem sei diese Moral ungenügend, weil sie wichtige Lebensgebiete (Arbeit, Staat, Kunst, Familienleben ꝛc.) gar nicht oder nur unvollkommen berücksichtige. Wichtiger aber noch ist der Vorwurf der Weltverneinung. Die Ethik Jesu Christi und des gesamten Urchristentums steht auf eschatologischen Erwartungen (Parusie und nahes Weltende); sie ist deshalb asketisch und kulturfeindlich. Gegen diesen Vorwurf betont der Verf. die Notwendigkeit, Zeitliches und Ewiges, Bleibendes und Vergängliches bei Jesus Christus zu unterscheiden. Christus ist mit der einen Hälfte seines Wesens ein Kind seiner Zeit und in manchen Punkten zeitgeschichtlich bedingt, mit der andern Hälfte aber ragt er himmelhoch über seine Zeit hinaus in die Ewigkeit hinein. Zum Kern der Moral Jesu gehört das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe; „aus ihm entwickelt sich die ganze Fülle der christlichen Sittlichkeit“; da haben wir Altruismus und Egoismus in harmonischer Verbindung. An Stelle der „honigsüßen“ Christusverehrung muß aber mehr als bisher ein männliches Christentum der Kraft, der That und des Mutes treten. So wird in wahrhafter Begeisterung die Moral des Evangeliums in ihrer Größe, Erhabenheit und Tiefe gegen alle Einwände neuester Zeit zum Siege geführt und der Kirche zum Schlusse die eindringliche und nicht überflüssige Mahnung gegeben: „ernst zu machen mit dem echten Evangelium Jesu“.

Literatur.

Karl Munzinger, Die Japaner, Wanderungen durch das geistige, sociale und religiöse Leben des japanischen Volkes. Berlin, Haack, 1898.

Die Neuzeit hat neben dem, was herkömmlicherweise Psychologie heißt, eine „Völkerpsychologie“ erstehen sehen. Vorliegendes Buch macht auf mich den Eindruck eines Beitrags zum Ausbau derselben in hervorragendem Maße. Und das mit gutem Grund schon angesichts des Gegenstandes, dem es gilt, und des Verfassers,

Digitized by Google

von dem es herrührt. „In Ostasien, wo die ganze geistig-sittliche Erziehung seit Jahrtausenden auf die ausgeprägte Herausbildung der Volksindividualität hinausging, sind Charakter und Eigenart der Völker an sich schon viel deutlicher erkennbar als bei den Völkern Europas. Kein Beruf aber dürfte bessere Gelegenheit bieten, diese Eigenart kennen zu lernen, als der Beruf eines Missionars." Zumal — fügen wir hinzu — wenn dieser Missionar ein Mann von unzweifelhaften Gaben und innerem Beruf, außerdem aber auch von so gründlicher theologischer und philosophischer Vorbildung ist, wie unser Verfasser, der einstige Schüler der Heidelberger und der Straßburger Fakultät, jetzige Pfarrer zu Sausenheim in der Rheinpfalz. Nachdem er 1890—95 in Japan im Dienste des „Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins" thätig gewesen und während dieser Zeit mit allen Schichten und Ständen der Bevölkerung in Berührung getreten, dabei auch in das schwer zugängliche Innere des japanischen Hauses gedrungen war, hat er diese seine Erinnerungen in der Stille einer pfälzischen Dorfpfarrei, „zwischen Aehren und Reben", zu Papier gebracht und dabei auch eine schriftstellerische Fertigkeit und Gewandtheit an den Tag gelegt, die sein Buch zu einer fesselnden Lektüre wie für den Völkerpsychologen so auch für den Missionsfreund werden ließ. Ich wenigstens habe die Abschnitte über die Sprache (worüber der Verfasser schon in den „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens" 1894 eine Studie veröffentlicht hat), über Geistes- und Erziehungswesen, Temperament und Gefühlsleben, Familienleben und Sittenlehre, nationales und politisches Leben des merkwürdigen Volkes, welches im Laufe des letzten Menschenalters eine Entwicklung ohne gleichen durchgemacht hat und im folgenden Jahrhundert der Welt zweifellos noch manches Rätsel zu lösen geben wird, fast in Einem Zuge gelesen. Ueberall merkt man, daß der Verfasser aus dem Vollen schöpft; nur wenige Mitteilungen macht er aus Büchern, unter welchen als in ihrer Art klassisch Rein's großes Werk „Japan nach Studien und Reisen" 1881—86 und unsers verstorbenen Freundes Ritter „Dreißig Jahre protestantischer Mission in Japan" 1890 hervorgehoben werden. Während aber die letztre Darstellung mehr geschichtlicher Art ist, hat es Munzinger auf eine Ergänzung nach der inneren Seite des Missionsbetriebes abgesehen und dieser Aufgabe in den Abschnitten über die äußere Lebensführung eines Missionars in Japan, über die Entwicklung der evangelisch-christlichen Mission, über Einzelbekehrung und Volksbekehrung, über die Gemeinde, ihre Qualität und ihr inneres Getriebe in vorzüglicher Weise genügt. Wie viel ich schon vor der überaus belehrenden Lektüre dieser Kapitel den früheren schriftlichen und mündlichen Mitteilungen des Verfassers zu verdanken hatte, ersehe ich aus der weitgehenden sachlichen Uebereinstimmung des Buches mit meinem Frankfurter Vortrag über „christliche Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission". Aber auch über Gegenstände, welche ich dort nicht berühren konnte, finde ich hier Urteile von einleuchtendster Beweiskraft und ohne jede Versuchung, die Dinge durch ein gefärbtes Medium zu betrachten, niedergelegt. Es gilt dies ganz besonders von dem, was über die eigentliche Missionstechnik gesagt ist, hinsichtlich welcher bestimmte Wege sich gar nicht vorschreiben lassen. Schon der Leser von Warneck's „Missionslehre", die ja im wesentlichen von ganz anderen Gesichtspunkten beherrscht ist, sieht sich zuweilen zu einem solchen Endresultat gedrängt. Hier dagegen wird es offen ausgesprochen: „Eine specifisch missionarische Ausbildung gibt es nicht. Die Missionsseminare selbst wissen davon nichts oder wenig" (S. 314). „Geistliche, welche sich die Reichsgottesarbeit unter

Digitized by Google

den Heiden haben angelegen sein lassen, sind für den Missionsberuf nicht schlechter vorbereitet, als die Zöglinge der Missionsseminare." Der Verfasser hatte einst Gelegenheit, Vorlesungen und Uebungen beizuwohnen, welche im Islington College der Church Missionary Society zu London gehalten wurden, und hoffte hier missionstechnische Kollegien zu finden. Aber solche gab es einfach nicht. Der „Prinzipal" begriff erst gar nicht, was der Fragende wollte, und sagte endlich: „Wir erteilen Unterricht in Latein und Griechisch, in Theologie, Psychologie und Pädagogik; aber die eigentlich missionarische Rüstung muß sich jeder erst auf seinem besonderen Missionsfelde selbst schaffen" (S. 315). Und unser Verfasser hat sie sich geschaffen und gibt über diese in der Praxis gelernte Methodik eine höchst belehrende Auskunft unter ausdrücklicher Anerkennung, daß jedes Missionsfeld wieder andere Anforderungen stellt. Schließlich sei noch auf die vom ethnologischen zum missionarischen Teil überleitenden Abschnitte über Shintoismus und Buddhismus hingewiesen, die den gegenwärtig so eifrig und erfolgreich betriebenen Forschungen über Religionsgeschichte als eine vorzügliche Quelle der Belehrung empfohlen sein mögen.

Straßburg i. E. H. Holtzmann.

Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Deutsche autorisierte Ausgabe von Dr. Petersen. Stuttgart, Ferdinand Enke 1898; 556 S.

„Aberglaube ist jede Annahme, die entweder keine Berechtigung in einer bestimmten Religion hat oder im Widerstreit steht mit der wissenschaftlichen Auffassung der Natur einer bestimmten Zeit . . . Jede Handlung, die aus Aberglauben entspringt, ist Magie oder Zauberei." Aberglaube und Zauberei sind also der Relativität unterworfen, wechseln je nach den Höhenlagen der Religionsstufen bez. des wissenschaftlichen Erkennens. Dementsprechend ist es folgerichtig, wenn der Verfasser vorliegenden Buches die psychologisch-physische Erklärung der Phänomene des Aberglaubens auf einen gründlichen historischen Ueberblick basiert. Auf diese Weise wird es möglich, gleichsam die letzten Gründe des Aberglaubens aufzudecken und andrerseits das bunte Spiel der geschichtlich gewordenen Variationen von einem Principe aus verständlich zu machen. In ausführlichem Referate führt uns der Verfasser, anhebend bei den wilden (besser geschichtslosen) Völkern, durch den Kreis abergläubischer Vorstellungen bei den Babyloniern, Griechen und Römern, Hebräern, den nordischen Völkerschaften hindurch zum Christentum, um in der ältesten Zeit, dem Mittelalter und der Neuzeit Aberglauben und Zauberei bei christlichen Völkern nachzuweisen. Die Darstellung wirkt mitunter ermüdend, das reichlich herbeigetragene Material, das sich z. B. bis auf genaue Einzeldarstellung der kabbalistischen Theorien erstreckt, ist mehr aneinandergereiht als innerlich verarbeitet; wenn auch mitunter der Kausalzusammenhang nachgewiesen wird, eine Entwicklungsgeschichte erhält man nicht. Dazu ist die Anlage des Ganzen zu ungeschickt. Wie kann man z. B. die gelehrte Magie und die des Volkes so streng auseinanderhalten? Beides steht doch in gegenseitigem Abhängigkeitsverhältnis. Manches ist eingefügt, was in eine Geschichte des Aberglaubens kaum hineingehört. Kann man z. B. die Alchimisten ihr einreihen? Nach obiger Definition kaum, weder die Religion noch die Naturkenntnis ihrer Zeit erhob ein Veto gegen ihre Versuche, und den modernen Maßstab darf man an sie doch nicht anlegen. Der Einschnitt, den der Verf. mit Agrippa von Nettesheim

Digitized by Google

macht, ist durchaus gerechtfertigt, die scholastische Autorität des Thomas von Aquino für den Hexenglauben richtig gewürdigt, doch orientiert über den Umschwung in der Beurteilung des Hexenwesens und die allmähliche Verdrängung der hemmenden Schranke des Canon Episcopi jetzt besser Hansen: Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter (Sybel's Hist. Zeitschr. 1898, Heft 3). Es hängt wohl damit zusammen, daß der Verf. Däne ist, wenn im Literaturverzeichnis die neuere deutsche Literatur, mitunter überhaupt die neuere Literatur spärlich vertreten ist. Werke wie Rohde's Psyche, Schwally's Leben nach dem Tode, Riezler's Hexenprocesse, um nur diese zu nennen, Kenntnis der neueren Forschungen über den ägyptischen Totenkult, der gegenwärtig immer mehr in das Centrum religionsgeschichtlicher Betrachtung rückt, vermißt man ungern. Der Satz: „unter allen Völkern der alten Zeit hat wohl keins sich so frei von Aberglauben und jeder daraus entspringenden Zauberei gehalten wie die Juden" (S. 54) ist gegenwärtig nicht mehr zu halten. Doch soll durch diese Ausstellungen der Wert der geschichtlichen Darstellung nicht herabgedrückt, vielmehr nachdrücklich auf die vortreffliche Darstellung der spiritistischen Bewegung der Neuzeit hingewiesen werden. Hier redet der Arzt aus eigener Erfahrung, die auch in den herrschenden Differenzen (Charcot an der Salpetrière gegen die Nancyer Schule von Bernheim und Liébault) jedem das Seine zuzuteilen versteht.

Der Arzt und Experimentator redet auch in dem letzten Teile, der eine auf gründlichsten Studien beruhende Analyse der Phänomene bietet, welche in Vergangenheit und Gegenwart Aberglauben hervorzurufen bez. zu fördern geeignet waren. Was hier über Selbsttäuschung, Traumleben, Hallucinationen, Hysterie und Hypnose bemerkt wird, ist durchweg auf dem Experiment basiert. Im Endresultate wird der Spiritismus verworfen, der Occultismus, die Annahme von der Wirksamkeit einer unbekannten alles durchdringenden Naturkraft, für möglich erklärt, aber betont, daß seine wissenschaftliche Existenzberechtigung noch nicht erbracht ist. Mit diesem vorsichtig abgewogenen Urteil kann man sich einverstanden erklären. Aber der Theologe kann doch einige Fragen nicht zurückdrängen. Genügt die medizinische Analyse der Wahnvorstellungen für eine Erklärung des Aberglaubens? Letztlich erklärt sich daraus doch nur die Form desselben, sein Wesen aber kann nur auf religionsphilosophischem Wege erfaßt werden. Gewiß macht der Verf. hier und da treffende Bemerkungen auch darüber, wenn er z. B. abgestorbene Religionsstufen im Aberglauben noch ihre Existenz weiterführen läßt, oder die wohl etwas überschätzte Bedeutung der Apokatastasisidee für die Lebensfähigkeit des Spiritismus betont. Aber es fehlt die straffe Zusammenfassung, daß der Aberglaube wie die Religion seine Wurzel in dem unstillbaren Drange hat, die empfundene Lebenslücke auszufüllen. Genügt die Religion nicht dazu, so muß es die Afterreligion thun. In der geschichtlichen Entwicklung aber liegt es begründet, daß Aberglaube und Zauberei zunächst nur Seitenschößlinge am Baume der herrschenden Religionen sind, und selbständig Wurzel fassen d. h. zu Systemen und Weltanschauungen sich auswachsen erst dann, als jene in der Aufklärung ihre dominierende Stellung verloren. Es hängt damit zusammen, daß England und Frankreich die Heimat spiritistisch-occultistischer Systeme sind. —

Seinen Zweck, über Aberglauben und Zauberei zu orientieren, wird das Buch vollauf erfüllen, es ist auf wissenschaftlicher Grundlage populär gehalten, die Uebersetzung liest sich glatt.

Tübingen. W. Köhler.

Digitized by Google

Johannes Falk, Geheimes Tagebuch oder Mein Leben vor Gott. Erster Teil 1818—1820. Herausgegeben von Dr. Siegmar Schultze. Halle a./S. 1898, C. A. Kaemmerer & Co.

Altweimar ist ein sprudelnder Lebensquell. Wenn heutzutage wahrhafte Geistespflege ebenso unentbehrlich wie sommerliches Badereisen zum guten Ton gehörte, dann führen die Geister öfter einmal zu stillem, andächtigem Besuche bei Goethe, Schiller, Herder, Wieland vor und brächten von solcher seelischen Badereise ein Stück wertvollerer Kraft mit heim als von den Kurpromenaden Wiesbadens und dem Sande Norderneys. Und wenn sie bei ihrer stillen Wanderung durch Altweimars Gassen die Augen offen hätten, dann begegneten sie vielleicht auch einem Manne, von dem sie zuerst gar nicht wüßten, wo sie ihn hin thun sollten, der das Gepräge des Geistes und der Liebe auf dem Antlitz und das des Sonderlings nach Kleidung und Gebaren trägt, der sie zugleich abstieße und anzöge, über den sie den Kopf schütteln möchten und der ihnen doch ganz unwillkürlich ein tieferes Interesse abzwänge. Und wenn sie ihn dann gar heute mit Herder und morgen mit Goethe in warmem geistvollem Gespräche fänden und anderen Tages ihn träfen mit abgehärmten, zerlumpten Kindern an der Hand und liebreich wie ein Vater zu ihnen redend, dann würde gewiß das Interesse sich noch verstärken, sie würden die Bekanntschaft des seltsamen Mannes suchen, Johannes Falk kennen lernen — und sie hätten etwas von dieser Bekanntschaft, falls sie überhaupt zu denen gehören, denen an wirklich seelischem Haben etwas gelegen ist.

Denn nicht umsonst hat Goethe ihn seiner Freundschaft gewürdigt und hat Karl August trotz ganz verschiedener Geistesrichtung seine Hände schützend über ihn und sein Werk gebreitet. Sie wußten, was sie an ihm hatten und das weimarische Land an seiner glühenden Menschenliebe. Sie verehrten in ihm ein Stück Leben, wie es in dieser Kraftfülle ihnen selber versagt war. In Goethe das künstlerische Genießen der Welt, das olympische Ruhen des Weltweisen, das ganz Auge, ganz Ohr sein für die Offenbarungen, die der eigene Genius aus der Welt des Großen und Kleinen zieht — und in Falk das Gegenstück dazu: das Temperament, das glühende Herz, die rettende That, eine verkörperte Predigt der christlichen Menschenliebe.

Falk will und darf weder gemessen werden mit dem Verstand der Weltverständigen noch mit dem dogmatischen Unverstand einseitiger Gottesgelahrtheit, er will empfunden, nachgefühlt, erlebt sein. Er ist eigentlich ganz Gefühl, ganz Herz. Nicht als ob ihm das denkende Streben gefehlt hätte. Wollte Gott, alle Theologen unserer Tage hätten soviel denkendes Streben, soviel Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber Gott für ihre Vernunft! Dann wäre eine engherzige Orthodoxie ebenso unmöglich wie jenes moderne Schubfachsystem mit Wissen und Welterkenntnis hier und Glauben und Gotteserkenntnis dort. Es wäre geistiges Einheitsstreben da! — Aber doch tritt bei Falk alles denkende Erfassen Gottes und der Welt, wie er es in seinem Buche über Goethe niedergelegt hat, weit zurück hinter dem heißen Liebesschlag seines Herzens. Selbst wo er Denker ist, ist er Gefühlsdenker. Er philosophiert mit dem Herzen, er dichtet mit dem Herzen, er handelt aus dem liebeglühenden Herzen heraus. So ist er aus einem Guß, überall derselbe. Ein Centralfeuer, die christliche Liebe, heizt hier alles, setzt alle Räder des Lebens in Bewegung. Und so entsteht eine geschlossene christliche Persönlichkeit, die anzuschauen von großem Reize, in die sich zu vertiefen von reichem Gewinn ist. —

Digitized by Google

Nur mögen die Augen, die ihn anschauen, sich hüten, an Aeußerlichkeiten hängen zu bleiben! Falk war schon bei Lebzeiten die Zielscheibe manches seichten Weimarer Witzboldes. Er will ernst und tief genommen und nicht um des mancherlei Seltsamen willen, das uns bei ihm aufstößt, als Phantast beiseite gestellt werden. Wer in die Tiefe steigt, findet bei ihm das Beste, was man in einer Menschenseele finden kann: den lebendigen Gott. Denn das ist das große Geschenk solcher Geister an die Welt: sie geben ihr den durchschlagendsten Gottesbeweis, der hier auf Erden gegeben werden kann, einen Beweis, der weder nach Studierstube schmeckt noch auf wackligen Voraussetzungen sich aufbaut, sondern unmittelbar, voraussetzungslos als göttliches Leben aus der Menschenseele quillt. Wer für den Gottesbeweis, den die Liebe, das Opfer, die Selbsthingabe mit Herzblut auf die Blätter der Geschichte schreiben, die Empfänglichkeit verloren hat, der ist, fürchte ich, für Gott und Religion verloren.

Nun sind zum erstenmale die Tagebuchblätter Falk's veröffentlicht worden. Vorläufig nur für die Jahre 1818—1820. Sie erzählen in ergreifender Weise von jener Liebe, jenem Opfer, jener Selbsthingabe an das für Pflicht Erkannte, die das Siegel des göttlichen Geistes tragen. Und das ist ihr vorzüglichster Wert. „Mein Leben vor Gott" hat Falk diese Blätter überschrieben. Nicht, als ob nun hier lauter Zwiegespräche seines Geistes mit Gottes Geist gebucht wären; nein, was ihm gerade das Herz füllte, das schrieb er sich hier mit eilender Feder herunter. Die Ueberschrift will offenbar nichts weiter besagen, als daß er für alle diese Herzensergüsse und täglichen Notizen Gott zum Zeugen nehme, daß das Niedergeschriebene Wahrheit sei — Wahrheit insofern, als persönliche Wahrhaftigkeit die Feder führte. Daß trotzdem manche der hier von Falk niedergelegten Urteile über Personen und Dinge seiner Zeit schief und falsch sind, liegt an der subjektiven Auffassung, von der sich nun einmal kein Mensch lösen kann. Immerhin sind auch diese einseitigen Urteile interessant für mancherlei in der damaligen Zeit, mögen sie nun den weimarischen Hof, den Landtag oder die Geistlichkeit hart mitnehmen. — Manches Schöne aus dem hier Veröffentlichten war schon verwertet und bekannt geworden durch die Erinnerungsblätter, die Rosalie Falk zu Ehren ihres Vaters geschrieben hat. Auch wird die Gesamtauffassung der Person und Wirksamkeit Falk's, wie sie sich auf dem bisher über ihn Aufschluß gebenden Material aufbaute, durch diese neue Veröffentlichung nur gestützt, nicht korrigiert. Aber selbstverständlich ist es ungemein anziehender und herzergreifender, über das Kämpfen, Ringen, Lieben dieses Geistes von ihm selber als durch Zweite und Dritte zu hören. So ist es eine mit Dank zu begrüßende Arbeit, der sich der Herausgeber unterzogen hat. Hoffentlich ist er bald im stande, den Rest des Tagebuches der Oeffentlichkeit zu übergeben. Er hat diesem ersten Teile eine gute knappe Lebensbeschreibung seines Helden und ein beherzigenswertes Vorwort zur Rechtfertigung seines Unternehmens vorangestellt.

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung scheint, wenn auch unabsichtlich, gut getroffen zu sein. Das evangelische Deutschland hat am 21. September das 50jährige Jubiläum des Centralausschusses für Innere Mission gefeiert. Da ist es Zeit, auch des Mannes zu gedenken, der nicht nur das Wort „Innere Mission" geschaffen, sondern als Erster in diesem Jahrhundert die Sache selbst mit der Hingabe seiner ganzen reichen Kraft vertreten hat. Zwar blieb es ihm versagt, ins Große zu wirken. Das lag an der Zeit, sie war noch nicht reif. Die sich ab-

Digitized by Google

schließende Kleinstaaterei, der ganze mit ihr verbundene jämmerliche Geist unseres öffentlichen Lebens, der seit den 20er Jahren wie ein Alp auf Deutschland drückte, verhinderte ein Wirken Falk's ins Weite. Erst mußten die Stürme der 40er Jahre kommen, die Nebel scheuchen und ein großes freies Gesichtsfeld schaffen — dann erst konnte der Gedanke der Inneren Mission als wahrer Volksgedanke begriffen werden, Wurzel schlagen und zur Liebesthat im Großen führen. Es hat ja das auch dann noch lange genug gedauert. Nicht ohne Schuld der Kirche. Dieselbe Kirche, die heute Wichern lobpreisend feiert, wollte einst von ihm so wenig wie von Falk wissen. Sie wartet ja immer, bis der „Erfolg" da ist; dann ist nichts mehr zu riskieren; dann lassen sich Lorbeeren ohne Mühe ernten. Wann kommt die Kirche, die ihre Zeit begreift, ihrer Zeit vorangeht, die Prophetin und Wegbahnerin zu sein den Mut hat?

Ursprungen. Karl König.

Willibald Beyschlag, Aus meinem Leben. Erinnerungen und Erfahrungen der reiferen Jahre. II., 1. Halle 1898, Verlag von Eug. Strien.

Die Biographie Beyschlag's ist mir von der Redaktion zur Besprechung zugestellt worden, ich müßte aber ein Buch schreiben, wenn ich alle Einwendungen mitteilen wollte, die ich gegen die Darstellung zu erheben habe, die Beyschlag von den Zuständen meiner Heimat in den Jahren 1850—61 gibt. Die Zeit, in der Beyschlag Hofprediger in Karlsruhe war, steht in Baden selbst als die der politischen und kirchlichen Reaktion in der trübsten Erinnerung. Er sieht in ihr die Zeit des aufblühenden kirchlichen Lebens, dessen fröhlich sprießende Saat durch das revolutionäre Treiben von Ludwig Häusser, Daniel Schenkel und die idealistischen „Thorheiten" von Richard Rothe verwüstet wurde. Die Revolution, die Ullmann stürzte, soll darin bestehn, daß die Gemeinden sich weigerten, eine von der Generalsynode beschlossene und vom Landesherrn sanktionierte Agende einzuführen. Die Thatsache ist richtig; wir aber sehen in ihr nur einen Beweis, daß eine Repräsentation, in der die Gemeinden ihrerseits nur etwa ein Drittel der Abgeordneten stellen, hinterher keine Autorität hat. Hätte es sich um ein Gesetz über Klassifikation der Pfarreien gehandelt, oder um Ablösung der Patronatsrechte, so konnte man sich auf den formaljuristischen Standpunkt stellen. Aber durch einen derartig zu stande gekommenen Beschluß die reformierten Gemeinden unter eine lutherische Liturgie zu beugen, war einfach unmöglich. Die, welche die Durchführung der Synodalbeschlüsse um jeden Preis begehrten und, wie der Verfasser noch heute thut, nach Polizei und dienstlicher Maßregelung der Opponenten verlangten, waren in erster Reihe Fremde, die von dem was in Baden gehen und stehen kann keine Ahnung hatten. Ich habe in den Kollegien, denen ich angehörte, immer die Erfahrung gemacht: wenn ein Mann einen Fall nicht in den ersten zehn Minuten begriff, so begriff er ihn in den nächsten dreißig Jahren auch nicht. Herr Beyschlag ist dafür ein klassisches Beispiel. Daß auch nur eine von den düstern Wahrsagungen, mit denen der Hesse Hundeshagen und der Frankfurter Beyschlag Baden bedrohten, in Erfüllung gegangen wäre, sehe ich nicht. Wir haben volle Kirchen, eine Gemeinde, die willig eine Kirchensteuer auf sich genommen hat, wie sie kein anderes Land kennt, ich sehe eine billige Berücksichtigung der Minoritäten bei den Pfarrwahlen, die um so anerkennenswerter

Digitized by Google

ist, als es nicht leicht für eine Majorität ist, Leute zu wählen, die von dieser Majorität zu reden pflegen wie das vorliegende Buch. Ueber die Art, wie Beyschlag von meinen längst hingegangenen Lehrern und Kollegen redet, die sich nicht mehr verteidigen können, wird hier, wo man die Betreffenden kennt, schwerlich ein großer Dissensus der Meinungen sein. Viele Tausende haben Häusser's Vorlesungen mit Andacht und Begeisterung gehört und in ihnen ein Stahlbad ihres Charakters gefunden. Seine Vorlesung über Reformationsgeschichte liegt vor und bezeugt den Ernst seiner protestantischen Gesinnung. Die Würdigung von Luther's Bibelübersetzung hat Weingarten in seinen kirchengeschichtlichen Tabellen abgedruckt, weil sie das Beste und religiös Wärmste ist, was über Luther's Bibel gesagt worden ist. Er, der Pfälzer und Geschichtsschreiber der Pfalz, sollte sich nun nicht herausnehmen dürfen, gegen die Verdrängung der in der reformierten Pfalz seit alters üblichen Form des Kultus aufzutreten? Als Grund schreibt Beyschlag: „Hundeshagen hatte mich gründlich darüber belehrt, wie seltsam diesem Manne, der für Austern und Champagner mehr Sinn hatte, als für Bibel und Gesangbuch, die Berufung auf Calvinischen Ernst und Einfachheit der Gottesverehrung zu Gesicht stand." Hundeshagen habe ihn als „einen frivolen Charakter" bezeichnet! Auch redet Beyschlag von Leuten, die „wie Häusser von der Gottesdienstordnung sowieso keinen Gebrauch zu machen gedachten". Ich kann demgegenüber nur darauf hinweisen, daß hier in Heidelberg Häusser einer der geachtetsten Lehrer war, daß Austern und Champagner bei ihm keine Rolle spielten, daß er in den Räumen, in denen ich dieses schreibe, seine Freunde Baumgarten, Jolly, Gervinus dazu zu bestimmen suchte, Schenkel's Predigten zu besuchen, der durch sein Auftreten gegen Pater Roh seine Achtung gewonnen hatte, daß ich selbst als Zittel's Assistent ihm das Abendmahl gereicht habe. Gerade solche ganz unverantwortliche Schilderungen der Heidelberger Personen und Verhältnisse, die Rothe auswärts kennen lernte, waren es, die Rothe — wie dieser mir selbst sagte — zum Bruche mit Hundeshagen nötigten. Der alte Hagestolz hielt seine hypochondrischen Einbildungen für unzweifelhafte Erfahrungen. Von Haus aus ein biederer, offener Charakter, war doch schon eine Schraube los, als er mit 20 Jahren die Frankfurter Hauptwache stürmen wollte, und schließlich lebte er völlig in einer subjektiven Welt. Auch Beyschlag hält sich noch immer für einen von den Badensern unschuldig Verfolgten. Wenn er selbst erzählt, sein Hausherr habe ihm wegen seines Gebarens in der Agendensache die Wohnung gekündigt und andere hätten ihn nicht aufnehmen wollen, so wird doch er selbst daran die Schuld tragen. Denn daß die Hausbesitzer der guten Residenzstadt Karlsruhe im Jahre 1856 alle demokratische Wölfe gewesen sein sollen, die nach der Leber eines Hofpredigers gierten, wird der Verfasser niemandem einreden. Weitere Widerlegungen scheinen mir völlig überflüssig. Die Leidenschaftlichkeit, mit der der Verfasser noch heute seine badischen Erlebnisse berichtet, ist die beste Apologie für Baden. Auch hat, seit er weg ist, nie wieder ein kirchlicher Kampf gespielt, der mit solcher Leidenschaftlichkeit geführt worden wäre, wie sein Streit für Ullmann, dem durch diesen Verteidiger großer Schaden erwuchs.

Hausrath.

Digitized by Google

Richard Rothe. Sein Charakter, Leben und Denken. Zur Feier seines hundertsten Geburtstages dargestellt von Wilhelm Hönig, Pfarrer in Heidelberg. Mit Rothe's Bild. Berlin 1898, C. A. Schwetschke & Sohn; VI u. 227 S.

Den Theologen und Theosophen Richard Rothe haben Karl Schwarz und O. Pfleiderer fein, klar und wahr, aber nur kurz geschildert. Eingehender ist H. Holtzmann's übersichtliche Darstellung des Rothe'schen Hauptwerks, die 1867 und 68 erschien. Die allzu kurze Charakteristik Rothe's in E. Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie (S. 906) scheint uns nicht ganz zutreffend. Unter Nichttheologen ist der tief- und feinsinnige Denker, dem nach der oberflächlichen Skizze des Erlanger Prof. von Frank die Gabe der Geisterunterscheidung fehlen soll, wohl mehr durch Fr. Nippold's wunderschöne Sammlung von Rothe-Aphorismen „Stille Stunden" (2. Aufl. 1888) bekannt geworden, als durch das zweibändige „christliche Lebensbild". Die protestantische Laienwelt weiß noch viel zu wenig vom Geist und Gemüt dieses Mannes, der ja nicht bloß nach W. Beyschlag's spöttelndem Ausdruck der „Ordensheilige" des heut so wenig beachteten Protestantenvereins ist, sondern der ganzen evangelischen Christenheit gehört, „für die er eine prophetische Bedeutung gehabt hat und die vielleicht erst in künftigen Zeiten das ihr vermachte geistige Erbe Rothe's recht schätzen und verwerten wird", wie Joh. Cropp im neuen Protestantenvereins-Kalender („Wegweiser" 1899) schreibt, der mit dem bekanntesten Rothe-Bilde geschmückt ist.

Deshalb begrüßen wir Wilhelm Hönig's Buch mit dankbarer Freude. Vor einem Menschenalter schon hat H. Holtzmann das, was der damals noch jugendliche Heidelberger Stadtpfarrer im Süddeutschen evangelisch-protestantischen Wochenblatte über Rothe geschrieben hatte, zu dem Besten gerechnet und in seine eigne Rothe-Schilderung manch eine „glückliche Charakteristik" des Hönig'schen Aufsatzes verwoben, damit er nicht in einem kirchlichen Lokalblatt begraben werde.

Während für Beyschlag sein K. J. Nitzsch der „beste Mann ist, den Gott unserer Kirche seit Schleiermacher geschenkt hat", hebt das Buch Hönig's, der selbst zu Rothe's wie zu Baur's Füßen gesessen hat, also an: „Richard Rothe ist der hervorragendste, originalste theologische Denker nach Schleiermacher. Wenn es eine Geschichte der persönlichen Frömmigkeit gäbe, so wäre er auch auf diesem Gebiete einer der ersten unseres Jahrhunderts" (S. 1). „Er steht in der theologisch-kirchlichen Welt wie ein einsamer Stern, der in kein Sternbild einzureihen ist." Auch während seiner orthodoxen Periode der unter Hengstenberg aufstrebenden Orthodoxie gegenüber kritisch, bleibt er doch der Tübinger kritischen Schule allezeit fremd. „Er gehört weder in den von Hegel ausgehenden Geistesstrom, obwohl die Form seines Denkens dahinweist, noch trotz vielfacher Berührung in denjenigen, der von Schleiermacher ausgeht, denn sein Denken ist charakteristisch anders. Aber ungehörig wäre auch seine Einreihung in die, in der Mitte unseres Jahrhunderts blühende, Vermittlungstheologie. Denn so gewiß es ist, daß in ihm die merkwürdigsten Gegensätze vereinigt sind, ist das innere Wesen dieser Vereinigung doch grundverschieden von der Vermittlung: er halbiert nirgends, er schließt keine Kompromisse, er laviert nirgends, er ist überall ein Ganzer" (S. 3). — Man wird Rothe doch wohl trotz seiner allzu phantasievoll realistisch ausgestalteten Eschatologie samt Engel- und Dämonenlehre einen Vermittlungstheologen höherer Ordnung nennen dürfen.

Ueberaus anschaulich zeichnet Hönig's feine Feder die merkwürdige Vereinigung

Digitized by Google

von Gegensätzen in Rothe's Individualität, die im Leben sonst aus einander und wider einander streben: „Er ist ein überzeugter Supranaturalist, dem es keine Schwierigkeit macht an Wunder zu glauben. Aber göttliches Wirken und das Leben in Natur und Geschichte fallen ihm so sehr zusammen, daß ihm doch alles zu natürlicher Entwicklung wird, daß sein Weltbild in den Einzelheiten viel mehr zusammenstimmt mit dem Weltbilde der antisupranaturalistischen Philosophie als mit dem der Orthodoxie. Er ist ein Mystiker nach der Weise Oetinger's, der uns die seltsamsten Lehren über die Geisterwelt und die letzten Dinge beschert — und doch wieder der Geist, der die Dinge mit einem so modern kritischen, aufgeklärten Auge betrachtet, alles Ungereimte, alle Halbheiten und Widersprüche so scharf aufzudecken weiß, wie nur ein Mensch, dessen Denken seine Wurzel im Mittelpunkte des modernen Denkens hat. Er ist Pietist, wenigstens dies Wort in einem weiteren Sinne genommen, seine Frömmigkeit trägt nicht nur in seiner eigentlichen pietistischen Periode die Züge dieser Richtung: fast schwärmerische Heilandsliebe und innigen Gebetsverkehr — und derselbe Mann ist der denkbar äußerste Gegensatz aller pietistischen Weltanschauung: ein Geist von einer Weltaufgeschlossenheit, die in allem wahrhaft Menschlichen auch das Göttliche sieht, ein Kulturenthusiast, ein gläubiger Optimist in Bezug auf Entwicklung und Fortschritt der Menschheit .... Aber so groß nach unserm gewohnten Begriff die Gegensätze sind, die sich in ihm vereinigen, so wenig sind sie in ihm selbst Widersprüche, so natürlich gehören sie bei ihm zur Persönlichkeit, wie sie gewachsen und geworden ist in schwerem innerem Kampf. Diese Gegensätze in einer merkwürdigen organischen persönlichen Einheit, das eben ist das charakteristische Bild dieses Mannes".

Vorzüglich berichtet Hönig über Rothe's Christen- und Christusglauben, wie über seine eigentümliche Spekulation, die bekanntlich gar nicht so leicht allgemeinverständlich darzustellen ist. Hönig hat es verstanden. Die Einleitung, aus der wir soeben Proben gaben, beschäftigt sich andeutend damit und das Schlußkapitel (S. 193—227) behandelt eingehender die Grundzüge des Rothe'schen Denkens in kurzer Darstellung und Beleuchtung der „Theol. Ethik", die Emil Sulze einmal den besten Versuch spekulativer Begründung des Christentums genannt hat.

Seiner Anlage und Bestimmung als Lebens- und Charakterbild Rothe's entsprechend, schildert Hönig's Buch in seinem Hauptteile (S. 32—192) den Gang dieses schlichten protestantischen Gelehrtenlebens: die Jugendzeit im deutschen Osten, die Studienzeit in Heidelberg und Wittenberg, Leben und Streben auf Vorposten in Rom von 1824—28, die Wirksamkeit und weitere Entwicklung des Wittenberger Seminar-Professors, die ersten 12 Jahre der Heidelberger Lehrthätigkeit, die kurze Bonner Zwischenzeit von 1849—54 und die letzten 13 Jahre Rothe's in seinem geliebten Heidelberg, die für ihn an Ehren und an Siegen reich, aber in der ersten Hälfte durch schweres häusliches Leid verdüstert waren.

Dieser Abschnitt von 1854 bis zu Rothe's Lebensende 1867 wird denen gute Dienste leisten, die ohne genauere Kenntnis der Personen und Verhältnisse jetzt in D. W. Beyschlag's Selbstbiographie von dem unheilvollen Anteil Rothe's an der „pseudoliberalen" badischen Kirchenreform lesen, von der „maßlosen Sophistik", „eigensinnigen Unnachgiebigkeit" und dem „leidenschaftlichen Scholasticismus" dieses „theologischen Einsiedlers", der den edlen und wohlmeinenden Sinn des Großherzogs „umgarnte", und von seinen „Thorheiten" auf praktisch-kirchlichem Gebiet, deren vornehmste, den „kirchlichen Konstitutionalismus", D. Herrmann, der spätere preußische Oberkirchenrats-Präsident, ebenso „wissenschaftlich vernichtet" haben soll,

Digitized by Google

wie D. Beyschlag selbst „den von Holsten dem Paulus angedichteten historischen Roman zerpflückt" haben will. (Zur Berichtigung des maßlos ungerechten Urteils Beyschlag's über Schenkel empfehlen wir das leider fast unbekannt gebliebene Lebens- und Charakterbild Daniel Schenkel's von Hönig in dem badischen biographischen Sammelwerke. Dieser gründlichen und wahrheitsgetreuen Darstellung Hönig's danken wir u. a. die höchst interessante Mitteilung, daß Schenkel als Schaffhausener Stadtpfarrer in den 40er Jahren schon die Teilung der großen Massengemeinde in drei Bezirks-Kirchgemeinden und eine kirchliche Gemeindevertretung aus Urwahlen durchgesetzt hat. Auch später wollte er mit seiner energischen Forderung einer „volkstümlichen deutsch-protestantischen Gemeindekirche" — auf dem ersten Berliner Protestantentage 1869 — keineswegs ein bloß kirchenpolitisches Gemeindeprincip verfechten!)

Dem schönen Buche Hönig's, das zu guter Stunde kommt, steht voran ein Bild Rothe's, das uns bisher unbekannt war, und die Dedikation: „Herrn D. Heinrich Julius Holtzmann, ord. Professor der Theologie in Straßburg, als Zeichen der Verehrung eines dankbaren Schülers und als Erinnerung an gemeinsames Streben und Kämpfen in Treue gewidmet." J. W.

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

macht bekannt, dass ihr Vorstand in der Herbstsitzung vom 14. und 15. September die einzige ihm zugesandte Abhandlung zur Beschreibung und Beurteilung der Principien der kritischen und der spekulativen Philosophie und zur Erörterung ihrer Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie als „völlig wertlos" bezeichnen musste, also nicht mit einem Preise auszeichnen konnte.

Vor 15. December 1899 verlangt die Gesellschaft: I. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden. II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Reformation?

Vor 15. December 1900 verlangt die Gesellschaft: III. Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformierten in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.

Vor 15. December 1898 werden die Antworten erwartet: 1. auf die Frage über die neue Mystik, 2. über die Principien des Utilitarismus, und 3. über das Verhältnis der religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens.

Vor 15. December 1899 wird erwartet: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorieen über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen.

Die Verfasser können sich der deutschen, holländischen, französischen oder lateinischen Sprache bedienen, müssen aber mit deutlicher lateinischer Schrift schreiben. Sie nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit demselben Motto überschrieben ist. Die Abhandlungen werden portofrei geschickt an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Ueber den Egoismus.

Von
Pfarrer Dr. **A. Hoffmann** in Gruibingen.

Wir wollen im folgenden untersuchen, ob der Begriff Egoismus sich zur Bezeichnung schlechthinigen ethischen Unwerts eigne. Das Verfahren hiebei wird notwendig dialektisch sein. Denn es handelt sich hier nicht um Erkenntnis einer Thatsache, etwa um eine psychologische Untersuchung, in welchem Umfange der Egoismus die Triebfeder der menschlichen Handlungen sei; sondern es handelt sich um Verständigung wissenschaftlich Denkender darüber, ob, wenn am höchsten Zweck gemessen eine gewisse Beschaffenheit, Gesinnung, Handlungsweise als schlechthin zweckwidrig erscheint, für solche gerade der Begriff „Egoismus" mit den Nebenvorstellungen, die er erweckt, der passende ist. Ein ethischer Begriff ist ja kein nomen proprium, woraus nichts weiter folgt, sondern enthält eine Ordnung und Wertung von Verhältnissen, woraus sich weiter schließen läßt. Wenn schon in andern Wissenschaften auf die Konstatierung eines Thatbestandes die Frage folgt, mit welchem Namen man ihn nennen, welchem Begriffssystem man ihn dadurch angliedern soll, so ist diese Frage eine primitive in der Ethik, deren Wesen als Wissenschaft darin besteht, der Verständigung vernünftig denkender und wollender Wesen über einen gemeinsamen höchsten Zweck zu dienen.

Im Begriff „Egoismus" ist nach Etymologie und Sprachgebrauch ein Verhältnis des Ich, und zwar des individuellen Ich, zu andern Individuen, oder zu einer Gesamtheit enthalten. Nun ist es eine bekannte Scheidung der ethischen Systeme in Social- und Individualethik, und wenn Egoismus sich zum ethischen Elementarbegriff eignen soll, so sollte man denken, müßte von ihm aus der Grund solcher Scheidung sich finden lassen. Aber es läßt sich eine Socialethik, welche den Zweck des ethischen Prozesses nur im Ganzen erkennt, denken sowohl unter der Voraussetzung, daß dieses Ziel durch Reizung und Verwertung des individuellen Egoismus erreicht werde, als auch unter der entgegengesetzten, daß dies vielmehr durch dessen Ueberwindung geschehe. Ebenso kann, wenn das Ziel im Individuum liegt, der ethische Prozeß sich durch rücksichtslose Geltendmachung des Ich, oder aber durch endgültige Ueberwindung der egoistischen Gesinnung verwirklichen, wie denn alle diese Variationen schon dagewesen sind. Den Grund dieser Erscheinungen aufzudecken, müssen wir alle Beziehungen durchgehen, unter welchen das Attribut „Egoismus" einem menschlichen Willen beigelegt werden kann.

Zuerst: falls eine ursprüngliche, schlechthin zweckwidrige Willensrichtung bei der ganzen menschlichen Gattung, oder gar bei jedem wollenden Wesen überhaupt vorausgesetzt werden müßte — würde dann hiefür der Name Egoismus der passendste sein? Wäre nun diese Notwendigkeit, bei allen wollenden Wesen Egois-

Digitized by Google

mus vorauszusetzen, eine transscendentale, d. h. die gleiche, mit welcher ich von jedem erkennenden Wesen voraussetze, daß es Sensationen im Raum anschaut, in der Zeit kausal verknüpft u. s. w., so könnte Egoismus jedenfalls nicht das schlechthin Unethische sein. Die bloße Empfindung ist allerdings noch keine Erkenntnis, aber sie wirkt auch in der abstraktesten Erkenntnis noch nach, und jede neue Erkenntnis hebt mit ihr an; so könnte im angenommenen Falle zwar das egoistische Willensmotiv für sich allein noch unethisch sein, aber der ethische Prozeß müßte doch immer davon ausgehen und es als Faktor verwerten, so daß von schlechthiniger Ueberwindung des Egoismus in der Ethik überhaupt nicht die Rede sein dürfte. Denn vom Zustand des Menschen in einer anderen Welt, d. h. bei völliger Abstreifung der ursprünglichen Natur und unter völlig veränderten Daseinsbedingungen kann die Ethik keine Beschreibung geben, sowenig als die Erkenntnistheorie sich mit erkennenden Wesen beschäftigt, für welche es keinen Raum und keine Zeit mehr gäbe. Allerdings ist die Notwendigkeit, alles Geschehen zunächst und unmittelbar auf das eigene Selbst zu beziehen, transscendental begründet, denn sie macht das Wesen der Individualität aus; wer aber dieses elementare Selbstgefühl durch Zusammenstellung mit Egoismus bemakeln wollte, müßte mit Schopenhauer und den Indiern die Individualität, den Akt der Individuation selbst für Schuld erklären. Will man hingegen die obige Allgemeinheit und Notwendigkeit historisch fassen, als zeitweiliges Produkt von einem beliebigen Punkt der Menschheitsgeschichte an, so kann solche Allgemeinheit nur durch immer wiederholte Induktion begründet werden. Nun wird mir allerdings kein Mensch in den Weg kommen, dessen Verhalten ich nicht zeitweilig aus egoistischen Motiven wenigstens hypothetisch erklären könnte. Aber einmal werden sich bei dieser Induktion gewaltige Unterschiede des Grads der Selbstsucht bei verschiedenen Individuen ergeben; und zweitens werden sich auch „altruistische" Triebe bei der ganzen Gattung (natürlichen, nicht historisch-traditionellen Ursprungs, wie der Vergleich mit den Tieren ergibt) konstatieren lassen. Ein beliebiger historischer Durchschnitt wird daher nie schlechthin den „Kampf Aller gegen Alle", sondern ein Durcheinanderwirken von „Hunger und Liebe" ergeben, wobei „es ganz erträglich schlecht geht auf dieser Erdenbühne". Mag die Vergleichung solcher Durchschnitte, bei verschiedenen Graden der Selbstsucht in verschiedenen Zeitaltern, ein durchgängiges Uebergewicht der egoistischen Triebfedern über die altruistischen ergeben, so lassen sich bei solch historischer Betrachtungsweise auch nur sozusagen historisch wirkende Mittel dagegen aufbieten, als: Kulturentwicklung, Veränderung der gesellschaftlichen Einrichtungen, göttliche oder menschliche Erziehung. Erscheint aber von hier aus der Egoismus als ein Unentwickelt- und Unerzogensein, so kann er nicht etwas konträr und schlechthin zweckwidriges bedeuten [1]).

[1]) Ich bemerke noch ausdrücklich, daß ich die Frage nach einer ursprünglich unethischen Willensrichtung, einem „radikalen Bösen" hier ganz in der Schwebe lasse; nur soviel wollte ich beweisen, daß solche sich nicht als Egoismus bezeichnen läßt.

Digitized by Google

Darum auch: wer den besonderen Egoismus eines bestimmten Individuums damit erklären will, daß die angeborene Selbstsucht bei ihm nicht durch Erziehung überwunden sei, wird sich nicht nur mit der Entgegnung auseinandersetzen müssen, daß bei diesem Individuum vielmehr die angeborenen altruistischen Triebfedern durch Kulturverhältnisse und Erziehung nicht ausgebildet oder erstickt worden seien; sondern er lädt auch damit die weitere Last der Erklärung auf sich: warum bei gleichmäßig angeborenem Egoismus und unter identischen äußern Einflüssen, z. B. zwei Geschwister, eben in Beziehung auf diese Eigenschaft, so völlig verschieden geraten können. Er wird es dann vorziehen, einen individuell angeborenen Egoismus zu statuieren. Immer unter der Voraussetzung, daß Egoismus die ethisch schlechthin zweckwidrige Willensbeschaffenheit sei, wird sie bei solchem Individuum jedenfalls dessen ethisches Centrum vorstellen müssen, von welchem aus sein übriger, soweit ethisch bedeutsamer, geistiger Organismus sich konstruieren läßt. Es gibt zweierlei Art, die Eigenschaften eines Einzelnen zu werten; die eine, indem man sozusagen den Winkel mißt, den eine solche Eigenschaft, als Richtungslinie betrachtet, mit der Richtung zum gemeinsamen menschlichen Ziele bildet, wobei dann seine Individualität selbst nur Ausgangs- oder gar Durchgangspunkt für diese Linie, nur der zufällige Träger der für die Gemeinschaft allein wichtigen Eigenschaft ist. Oder man vergleicht diese Eigenschaften eines Individuums unter sich, läßt sie rückwärts gegen einen Mittelpunkt konvergieren, der dann eben die schlechthin einzigartige Individualität wäre, welche sich nicht wiederum mit einem bestimmten Eigenschaftswort bezeichnen läßt; ähnlich wie die Empfindungs- und Bewegungsnerven, bisher einzeln verfolgbar, schließlich in einer Masse von geheimnisvoller Struktur zusammenlaufen. Es wird nun von der Hypothese eines individuell angeborenen Egoismus nicht zu verlangen sein, daß sie alle, auch ethisch nebensächlichen, Besonderheiten einer Individualität erkläre, obwohl, beiläufig, z. B. Maß der Erkenntniskraft u. dgl. keineswegs außerhalb ethischer Wertung liegt. Aber warum der eine Egoist zugleich rauh und grausam, ein anderer liebenswürdig, bezaubernd, zärtlich ist, der eine offen und rücksichtslos, der andere feig, hinterlistig und heuchlerisch verfährt, der eine schmiegsam und beweglich, der andre stumpf und plump in seinen Mitteln ist, wie solche Eigenschaften aus dem Egoismus hervorgehen, wie so verschiedene Menschen mit dem gemeinsamen Namen Egoisten individuell gekennzeichnet werden können: das müssen die erklären, die Egoismus für den absoluten ethischen Unwertbegriff, und zugleich für eine individuell angeborene Wesensbeschaffenheit ausgeben.

Bleibt noch übrig, mit Spinoza zu reden: ad liberum arbitrium, seu ad asylum ignorantiae confugere, Egoismus als angeborene, allgemeine oder individuelle, bestimmte Veranlagung aufzugeben, und sich dafür auf eine unbestimmte, allgemeine Willensfreiheit zurückzuziehen, wonach der eine egoistisch, der andre altruistisch handelt, ohne daß eine weitere Erklärung nötig noch möglich wäre. Wir stellen solcher Theorie nicht die Kausalität alles Geschehens gegenüber, denn die

Digitized by Google

Funktion, welche ein menschliches Verhalten auf eine Ursache zurückführt, ist selbst ein Akt der richtig verstandenen geistigen Freiheit, vollzogen unter einem Zweckmotiv, sondern eben die durchgängige Motivation alles Wollens, wobei „ich will, weil ich will" auch ein Motiv ist. Doch genügt hier der Hinweis, daß mit diesem refugium jedenfalls die Auffassung des Egoismus als einer ursprünglichen Beschaffenheit — ja auch nur als eines Hangs, einer Gesinnung, einer Maxime — fallen gelassen wird, so daß darin nur ein Urteil über ein momentanes Verhalten unter gewissen Umständen liegt. Gehen wir auch zu diesem Gesichtspunkte über.

Liegt in Egoismus immer eine Beziehung auf andere eingeschlossen, so kommen wir freilich gleich anfangs in Verlegenheit, in welches Verhältnis wir den Genuß, oder den ethischen Unwertbegriff der Genußsucht dazu setzen sollen. Im Genuß fühle ich jedenfalls mich selbst und nur mich selbst; man mag höhere und niedere Genüsse danach scheiden, daß ich in jenen eine Erweiterung meines Selbst erfahre, so genieße ich dennoch auch die Natur oder ein Kunstwerk nur dadurch, daß sie ein Teil meines Selbst werden. So wird sich „Egoismus" nicht zum ethischen Einteilungsgrund der Genüsse eignen; auch nicht in dem Sinn, ob ein Genuß notwendig ein gesellschaftlicher oder einsamer ist: wer sich lieber in Gesellschaft betrinkt, braucht deshalb nicht weniger egoistisch zu sein als der stille Säufer. Ebensowenig läßt sich umgekehrt aus dem Maß der Genußsucht auf das Maß anderweitigen egoistischen Verhaltens desselben Individuums schließen; auch „niederen" Genüssen ergebene Menschen können bekanntlich öfter durch Gutmütigkeit, Teilnahme, ja Opferfähigkeit sich auszeichnen vor „Abstinenten" aller Arten. Man kann darauf hinweisen, daß durch die Genußsucht des Einzelnen Andern ihr Anteil an den Genüssen geschmälert, seine Arbeitskraft und damit sein Wert für die Gesamtheit gemindert, seine edleren Gefühle abgestumpft, sein Charakter zersetzt, und dadurch eben wieder sein Selbst für die Gemeinschaft nutzlos werde — es sind das alles Begleiterscheinungen und Folgen der Genußsucht, aber es wird dadurch deren ethische Bedeutung weder begründet noch erschöpft. Daß die Bereicherung des Selbst nur um der Gesamtheit willen wertvoll sei, ist eine unbewiesene Voraussetzung der sogenannten Socialethik; umgekehrt kann man auch die Bereicherung des Selbst zum höhern Zweck machen, und schließen: ein Akt des Altruismus, der keine Bereicherung, sondern Verarmung des Selbst bedeutet [1]), ist ethisch zweckwidrig. Ferner ist solche Bereicherung des Selbst durchaus nicht immer der Gesamtheit, oder auch nur einem engern Kreise mitteilbar; und es muß in abstracto auch für den Mann im Mond oder für Robinson auf seiner Insel einen Unterschied von höhern und niedern Genüssen geben. Somit: wer sein Selbst verkümmern läßt, und die Objekte der

[1]) Eine Aufopferung des zeitlichen Lebens, auch des „Gerechten für den Ungerechten", kann für den ersten eine Behauptung und Erhöhung seines Selbst bedeuten, nicht aber, wenn er sich um eines andern willen einem Zustand überlieferte, wodurch er z. B. allmählich zum Kretin würde.

Digitized by Google

gemeinsamen Welt zweckwidrig zu individuellem Genuß verbraucht, wird zunächst nicht die „Pflicht gegen den Nächsten", sondern die „Pflicht gegen sich selbst" und „die Pflicht gegen Gott" verletzen; doch werden wir später in diesen Formeln für „Pflicht" einen andern Ausdruck suchen müssen, da in diesem Begriff, wie in dem des Egoismus, nicht zugleich die Widersinnigkeit unethischen Verhaltens eingeschlossen ist, wie sie doch gerade dann heraustritt, wenn ich mein Selbst versäume, oder mich den Zwecken des übermächtigen Weltlaufs entgegenstelle.

Wenn wir nun auf das Verhältnis eines Individuums zu einer Gemeinschaft zu reden kommen, so erinnern wir uns zunächst, daß die höchste Gemeinschaft, „Menschheit" oder wie wir sonst sie nennen wollen, sich in besondern, engern Gemeinschaften darstellt, nach welchen bestimmt jedesmal auch der Allgemeinbegriff „Egoismus" sich wird verengern müssen. Sehen wir zu, ob er sich hiezu eignet. Zwar nicht ein engerer Kreis, aber ein besonderes Moment innerhalb der Menschheit, wodurch sie sich als Einheit beweist, ist die „sociale" Gemeinschaft, oder die Gesellschaft. Das direkt antisociale Verhalten besteht darin, für sich als Einzelnen ein Maximum der vorhandenen Güter gegen ein Minimum der eigenen Leistung zu beanspruchen, also in Arbeitsscheu verbunden mit Begehrlichkeit. Die specifisch sociale Tugend hingegen käme dem zu, der seine ganze Arbeitskraft zur Produktion gesellschaftlicher Güter verwendet, ohne dabei im geringsten mehr für sich zu fordern, als zur Erhaltung seiner Arbeitskraft hinreicht. Nun ist freilich klar, daß es keineswegs im Interesse der Gesellschaft läge, wenn alle ihre Glieder diese Gesinnung hätten; denn es würden dann in infinitum überschüssige Güter erzeugt, nach denen niemand etwas fragte. Der sociale Fortschritt wird sogar gesteigert, wenn alle Mitglieder der Gesellschaft erwerbslustig, „materiell", oder sogar begehrlich und habsüchtig sind; nur müssen sie auch das Ihrige leisten; so daß also nur Arbeitsscheu als das social schlechthin Verwerfliche übrig bleibt. Denken wir uns nun aber einen Menschen, der sich in materiellen Bedürfnissen nach Lust und Neigung möglichst einschränkt, dabei aber auch seine für die Gesellschaft bestimmte Arbeit reduciert, und seine Zeit mit Dingen zubringt, die für die sociale Wohlfahrt weder direkt noch indirekt von Nutzen sind. Sein Verhalten ist nicht geradezu antisocial, aber jedenfalls unsocial, vom socialen Standpunkt aus überhaupt inkommensurabel; es läßt sich natürlich nicht unter Arbeitsscheu unterbringen, denn von niemandem kann man verlangen, daß er sich um etwas bemühe, was für ihn gar keinen Wert hat; und ebensowenig läßt es sich etwa mit Arbeitsscheu zusammen unter den gemeinsamen Oberbegriff des socialen Egoismus befassen; ja auch nicht unter den des Egoismus überhaupt, wie sich im Fortgang ergeben wird.

Die nationalen Güter unterscheiden sich von den rein gesellschaftlichen darin, daß sie nur in der Volksgemeinschaft genossen werden können, daß sich also nicht jedes Individuum seinen Teil davon für sich herausschneiden kann; „das Vaterland kann man nicht an den Sohlen mitnehmen". Vom nationalen Stand-

Digitized by Google

punkt aus wird darum eben derjenige Volksgenosse egoistisch heißen, der für diese gemeinschaftlichen Güter keinen Sinn hat, der das Gemeingefühl der Uebrigen für seine persönlichen Güter ausnützt, und sein Volkstum gleichgültig drangibt, sofern ihm seine rein individuelle Wohlfahrt gesichert bleibt. Da nun aber die nationalen Güter auf volkswirtschaftlicher Grundlage ruhen, so ist auch hier „materielle" Gesinnung dem Gemeininteresse keineswegs schlechthin entgegengesetzt. Ein praktischer Geschäftsmann, der seinen Staat als eine Aktiengesellschaft betrachtet, wobei er wesentlich beteiligt ist, deren Zusammenbruch zu verhüten er daher thatsächlich, wenn auch brummend, materielle Opfer bringt, wird daher in vielen Fällen dem Staat ein nützlicherer Bürger sein, als ein enthusiastischer Jüngling, der in ziellosem Drang mit Wonne für das Vaterland stürbe. So läßt sich ferner auch die Frage: Patriot oder Kosmopolit? nicht mittels des Begriffs Egoismus entscheiden. Zweifellos ist das rücksichtslos eigennützige Durchfahren einer Nation gegen andre formell dem analogen Verhalten eines Einzelnen durchaus gleichartig; und wenn man dafür anführte: daß sich die ethischen Zwecke nicht in der Menschheit im allgemeinen, sondern nur in nationaler Ausprägung verwirklichen lassen, so gilt das letztlich auch wieder vom Individuum gegenüber der Nation und würde so den eigentlichen Egoismus decken. Aber der Zusammenhang und das Gegeneinanderwirken der Vorstellungen, Gefühle und Strebungen in einem Gesamtindividuum, einer Nation bei solchem Verhalten ist jedenfalls derart kompliziert, daß, wenn dies Egoismus heißen soll, Egoismus keine ursprünglich einfache Erscheinung und darum zu einem ethischen Elementarbegriff nicht tauglich ist. Oder: die That Mose's, als er den Aegypter erschlug, und Tell's That sind von durchaus anders gefärbtem Patriotismus eingegeben. Wer aber hier mit Egoismus operierte, würde nur Verwirrung in die Frage bringen, ebenso wie in die Wertung der Thatsache, daß glühende Patrioten sehr oft zugleich eifrige Parteimänner waren und den Staat zerrütteten, dem sie doch in Wahrheit ihr Leben weihten. Oder: die politische Eifersucht der Stände kann bei drei verschiedenen Individualitäten denselben Neid gegen die obern Klassen erzeugen; aber der eine wird, auf Grundlage der bestehenden Verhältnisse, als „Streber" durch wirkliche Leistungen höher zu klimmen suchen, der zweite wird sich mit Gleichgesinnten zu politischer Opposition zusammenthun, der dritte wird sich verbissen von allen Staatsangelegenheiten fernhalten — „Egoismus" hier wie dort; aber für das Volkswohl bedeutet dies verschiedene Verhalten einen gewaltigen Unterschied.

Beim Familienverhältnis fragen wir: ist „Egoismus" geeignet, das exklusive Verhalten eines Familienkomplexes gegenüber weiteren Gemeinschaften zu bezeichnen, und zugleich den Mangel an Eltern-, Kindes-, Geschwisterliebe innerhalb der Familie selbst? Ist eine zärtliche Braut oder Mutter, die für die übrige Welt keinen Sinn hat, wirklich nur eine dem Grade nach verschiedene Egoistin im Vergleich mit jemand, der überhaupt nichts liebt als sich? Kann überhaupt eine Gesinnung,

Digitized by Google

ein Gefühl, das von Haus aus nicht egoistisch, ja altruistisch ist, bloß dadurch egoistisch werden, daß es im einzelnen Falle mit den Interessen einer größeren Gemeinschaft kollidiert? Ich werfe hier diese Fragen bloß auf; das Folgende dient zur Begründung, daß man das Recht hat sie aufzuwerfen. Ist die individuelle Geschlechtsliebe zweier Personen wirklich „l' égoisme à deux"? Als Naturtrieb betrachtet kann Geschlechtsliebe überhaupt nicht egoistisch heißen, denn als solcher liegt ihr Zweck in der Gattung, nicht im Individuum. Wenn aber innerhalb der sittlichen Kulturgemeinschaft von zwei Verliebten „eins des andern Welt" ist, so kommt es nur auf ihren beiderseitigen Gehalt an, ob sie nicht von dieser zeitweiligen Isolierung sittlich gehobener in die Gesellschaft zurückkehren, als wenn sie sich die ganze Zeit dem allgemeinen Besten gewidmet hätten. — Die Elternliebe hat eben durch eine gewisse Dosis „Egoismus" gegenüber der Gemeinschaft ihr Anziehendes, eine Madonna stellt man nicht dar als selbstlos pflichtmäßige Wärterin eines himmlischen Wesens, sondern mit dem bewußten Ausdruck, daß es ihr Kind ist. Der Ausspruch der spartischen Mutter: „mit ihm (dem Schilde) oder auf ihm!" ist jedenfalls großartiger als der jener Bayerin: „Wenns eppa Krieg anfangen sollten, Franzl, nachha sei g'scheit und misch' di' net drein!" Aber ist dort wirklich weniger Egoismus als hier? Schließlich muß es noch egoistisch heißen, daß die Henne ihre Jungen gegen den Habicht verteidigt, denn er braucht diese zum Leben nötiger als die Mutter, und das Kind ist egoistisch, wenn es wünscht, daß es die Eltern lieber haben möchten, als andrer Leute Kinder. Andrerseits kann sich in die zärtlichste Gatten- oder Elternliebe ein gutes Teil Egoismus, nicht nur gegen außen, sondern gegen den geliebten Gegenstand selbst einschleichen. Wiederum kann man, wie etwa der ältere Mirabeau „l'ami des hommes", und zugleich der tyrannische Dämon seiner Familie sein. Geschwisterliebe ist eigentlich die uneigennützigste, verglichen mit Gatten- und Elternliebe; es kann sich naturgemäß am wenigsten Begehrlichkeit, Stolz und Herrschsucht einmischen, und doch wächst sie auch leicht zu widerlichem Sippschaftskultus aus. Kurz: alle diese Erscheinungen müssen zwar ethisch faßbar und wägbar sein; sie zeigen sich, wie Farbennuancen, als gesetzmäßig gebrochen unter dem Einfluß einer Lichtquelle; aber vom Begriff Egoismus und seinen Korrelaten geht dieses Licht nicht aus.

Die freie Geselligkeit im Unterschiede von gewerblichen, politischen, wissenschaftlichen u. dgl. Vereinigungen hat ihren Zweck im Austausch der Individualitäten; der Reiz der Geselligkeit ist, daß jedes ihrer Glieder den jeweiligen Gesprächsstoff anders aufnimmt, anschaut, wendet und umgestaltet und zugleich diese seine eigentümliche Auffassung für andre anregend, gefällig, wohlthuend mitzuteilen weiß. Somit verfehlt man sich schon gegen die geselligen Regeln, wenn man nur von sich gibt, was von einem Individuum zum andern unverändert übertragen werden kann, also entweder konventionelle Phrasen, oder bloß angelernte Kenntnisse, womit man die Andern schulmeistern will. Dies thun aber nicht bloß „Egoisten", sondern gerade die Humanitätsapostel gar zu gern; sie blicken über den Geselligkeitszweck hinaus;

Digitized by Google

ebenso wie der „Egoist“ seine geselligen Verbindungen dann auf andern Gebieten zu seinem eigenen Vorteil ausnützt, so ziehen sie auch mit Vorliebe, wenn sie in Gesellschaft warm geworden sind, eigentlich oder bildlich den Klingelbeutel hervor, um für irgend einen humanen Zweck zu sammeln. — Die eigentlich geselligen Untugenden, welche den Austausch der Individualitäten stören, sind aber Eitelkeit und Stolz. Eitel ist derjenige Gesellschafter, der nur sich mitteilen, sich in den Uebrigen bespiegeln, nicht aber sie in sich aufnehmen, sich an ihnen bereichern will; stolz derjenige, dem weder diese Bereicherung, noch aber auch jene Selbstmitteilung Bedürfnis ist, und der deshalb in Gesellschaft merken läßt, daß er die Uebrigen nicht braucht. Gewiß ist nun Eitelkeit geselliger Egoismus. Aber es folgt daraus nichts für einen Egoismus auf andern Gebieten; ein eitler Mensch kann oberflächlich und gemütlos, er kann falsch und boshaft, er kann aber auch höchst gutmütig und dienstfertig und namentlich dann dankbar sein, wenn man ihn ankommen und sich darleben läßt. Auch ist sein Benehmen eigentlich nur wieder der Eitelkeit gesellig unerträglich; der Psycholog, der Weltmann, der Humorist, ja auch der Menschenfreund, sofern er dabei doch auch Menschenkenner sein will, muß eigentlich froh sein, daß es eitle Leute gibt, die in naiver Gefallsucht auch ihre schwachen Seiten nach außen kehren. Es gibt auch einen eiteln Stolz bei Leuten, die Gesellschaft suchen, um ihr durch schweigsame Würde zu imponieren; oder es wird Unbeholfenheit und Scheu, aus sich herausgehen, mit Stolz verwechselt; Ungeselligkeit, Menschenscheu, Menschenverachtung hängen ebenfalls durchaus nicht immer mit Stolz zusammen. Weil es nicht nur eine Geselligkeit, sondern verschiedene gesellige Kreise gibt, so muß man endlich Standes- und Bildungshochmut von Stolz unterscheiden; eine abstoßende Verschlossenheit gegen niedere Kreise ist mit geschwätziger Eitelkeit innerhalb der eigenen sogar öfter verbunden, als mit eigentlichem Stolz. Diesen würden wir nach dem Bisherigen also näher bestimmen als ein geselliges Verhalten, wonach der Einzelne sich weigert, sich einem bestimmten Kreise wenigstens soweit mitzuteilen, als er ihm verständlich werden könnte, und zwar aus dem Grunde, weil er bei dem dadurch herbeigeführten Austausch der Individualitäten nichts gewinnen zu können meint. Auch da müssen freilich, einer schlechthinigen Verurteilung des Stolzes gegenüber, Rechte vorbehalten bleiben für solche Naturen, denen es peinlich fällt, ihr geprägtes Gold in Kleingeld auszugeben, weil sie die Zeit des Wechselns lieber dazu benutzen, neues Gold zu prägen; überhaupt, wo sich der Austausch höchster Bildung an solche Individuen knüpft, denen man nicht zumuten kann, sich aufs Diskussionsniveau der Pfuscher und Dilettanten herabzulassen. Meisterschaft gilt dann freilich oft für Egoismus, wie Goethe sagt; die Xenien waren sehr inhuman; Lessing hat Klotz und Goeze gar nicht nach den Regeln der Geselligkeit behandelt, und es sieht sehr bedenklich nach Menschenverachtung aus, wenn Hegel einmal auf seine Gegner das Wort Friedrichs des Großen anwendet: „Sieht Er, mit solchen Kerls muß ich mich herumschlagen.“ Und doch wird, wem Kunst und Wissenschaft noch etwas Heiliges sind, mit Freuden und mit ruhigem Gewissen in diesen

Digitized by Google

Ton mit einstimmen. — Jedenfalls haben wir auch bei ethischer Analyse der Geselligkeit keinen besondern Unterbegriff für „Egoismus" gewonnen; es ist nicht von vorn herein zu bestimmen, ob ein „Egoist" gesellig oder ungesellig sein, und wie er sich in der Geselligkeit verhalten wird.

Somit wird wohl der Begriff Egoismus seinem Ursprung und Umfang nach im Gebiet der im engern Sinn sogenannten „Sittlichkeit" liegen, d. h. an denjenigen Gütern, Pflichten, Tugenden zu messen sein, die sich direkt aus dem allgemeinen formalen Sittengesetz ableiten lassen, dessen Formel wir hier in der bekannten Kant'schen Fassung, oder auch in Mt. 7, 12 voraussetzen. Es würde sich dann auch erklären, warum die ethischen Unwertbegriffe der bisher betrachteten Erscheinungen sich nicht als Unterbegriffe von Egoismus fassen lassen. Denn auch die positiven Aufgaben und Werte in Gesellschaft, Staat, Familie und Geselligkeit lassen sich nicht als Specialgesetze zum allgemeinen Sittengesetz verstehn. Gatten- oder Elternliebe ist kein Einzelfall des Gebots: alles was Ihr wollt, daß Euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen; und der Patriot, der in einer bestimmten geschichtlichen Lage für sein Volk zu wirken strebt, wird den Inhalt seines Handelns nicht aus der Formel entnehmen können, daß sich die Maxime desselben zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen müsse. Dies gilt im Kant'schen Sinne für vernünftig wollende Wesen überhaupt, und ließe sich höchstens dahin specialisieren, daß jeder Einzelne in seiner besondern Lage seinen besondern Pflichten gemäß zu handeln habe; aber über den Inhalt dieser letztern ist auch damit keine Auskunft gegeben. Mit andern Worten: was ich in einem konkreten Falle zu thun habe, um einem Andern nützlich zu sein, das sagt mir nur die verstandesmäßig bearbeitete Erfahrung; das allgemeine Sittengesetz aber, das sich nicht an diesen oder jenen, sondern an das allgemeine, vernunftmäßig denkende Ich wendet, kann seine Kraft denn auch nur innerhalb des Kreises entwickeln, den die Vernunft zu schaffen und zu beherrschen vermag, in der Welt der Begriffe. Damit soll natürlich keineswegs dem allgemeinen oder formalen Sittengesetz der Wert für die Wissenschaft der Ethik, oder auch für den historisch-ethischen Prozeß abgesprochen werden. Die Formel dieses Gesetzes konnte allerdings nur auf Grund mannigfaltiger geschichtlicher Vorstufen geschaffen und verstanden werden. Aber sie ist weder ein selbstverständliches noch ein gleichgültiges Nebenprodukt dieser Entwicklung; sondern sowenig aus Empfinden, Anschauen, verstandesmäßigem Verknüpfen die Stufe des begrifflichen Denkens sich ableiten läßt, sowenig ist zum Zusammensein der Menschen in Gesellschaft, Familie, Staat ihre Einordnung unter ein allgemeines Sittengesetz eine müßige Zugabe. Was die „theoretische" Vernunft für das Geistesleben bedeutet, soll hier nicht erörtert werden; für die menschliche Gemeinschaft aber leistet die „praktische" Vernunft zweierlei: 1. sie macht, in der begrifflichen Abstraktion von aller Bestimmtheit des Einzelnen durch sonstige Welt- und Gemeinschaftsbeziehungen, sowie von seiner eigenen Individualität die Geltung eines Zwecks von solchen Be-

Digitized by Google

bingungen unabhängig; 2. sie macht eben darum die einzelnen Glieder der Sittengemeinschaft, nicht wie bei den andern Gemeinschaften nur bedingungsweise, sondern schlechthin vertauschbar. Das ist freilich auch klar, daß dann das Sittengesetz auf jeden Inhalt verzichten muß. Jede individuelle Regung, auch soweit sie zum „Guten" mitwirkt, muß, weil nicht allgemein zumutbar, als unsittlich außer Betracht bleiben; wo sich solche doch in die Formulierung des Sittengesetzes einmischt, ist das nur ein Zeichen, daß ich die Abstraktion noch nicht hoch genug getrieben, meine Aufgabe noch nicht zu Ende gedacht habe. Kurz, das Wesen eines allgemein gültig sein sollenden Sittengesetzes hat Kant auch ein für allemal gültig bestimmt[1]); und wenigstens die erste Hälfte des Schiller'schen Epigramms ist keine Karikatur:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Ebenso führt aus der formalen Vernunftwelt kein direkter Weg zum Handeln. That ist eine Veränderung in der Welt der Objekte, und deren Gesetzen unterworfen; will und muß das Sittengesetz von diesen Bedingungen unabhängig sein, so kann es auch keine weitere Macht über den Weltlauf beanspruchen, als die eben in der Zumutung liegt. Es ist darum sozusagen eine bloß lineare, keine körperliche Größe; nicht einmal mit dem Lichtstrahl kann man es vergleichen, der zwar auch nicht bewegt, aber doch beleuchtet; das moralische Gesetz enthält keinerlei Erkenntnis; nicht: du bist frei, sondern: du sollst frei sein; nicht: dies und jenes ist allgemein zweckmäßig, sondern: wolle allgemein Zweckmäßiges. Es gleicht vielmehr eben der geometrischen Linie, bei der es nur auf die Richtung ankommt; die sich durch jeden Punkt eines wirklichen Körpers ziehen läßt, aber durch keinen Körper in ihrer Richtung gestört wird, und für deren Wesen es gleichgültig ist, ob sie, ohne einen Körper zu treffen, ins Unendliche im leeren Raum verläuft. Darum, nochmals gesagt, ist aber das Sittengesetz keineswegs ohne Bedeutung für das sogenannte „wirkliche Leben", sondern wie es theoretisch nützlich und notwendig ist, die irregulär geformten, dichten und farbigen Körper zeitweise in der Abstraktion als Dreiecke oder Quadrate zu betrachten, so auch in der ethischen Gemeinschaft die konkreten Individuen als schlechthin gleichartige und gleichwertige, zugleich Subjekte und Objekte moralischer Zumutung[2]).

---

[1]) Von Formulierung und Durchführung dieser Wahrheit bei ihm sehe ich hier ab.

[2]) Ich benutze die Gelegenheit zu einigen antikritischen Bemerkungen. D. Mehlhorn in seiner Recension meiner „Ethik", 1898 Heft 8 dieser Zeitschrift „vermißt darin vielen Stoff, den er in einer Ethik erwartet, und findet manches, das er vielleicht eher in einer Bearbeitung der Erkenntnistheorie oder der Religionsphilosophie suchen würde". Er setzt also wohl voraus, wie dies allerdings gewöhnlich ist, unter Ethik müsse die wissenschaftliche Darstellung menschlicher Verhältnisse, soweit sich diese durch das Sittengesetz bestimmen lassen, verstanden werden. Nun glaube ich aber, in meinem Buche nachgewiesen zu haben — und auch die gegenwärtige Abhandlung dient diesem Nachweis — daß die mannigfaltigen Bestimmtheiten, welche der Einzel- und Gemein-

Digitized by Google

Ist nun aber für den unterſittlichen resp. widerſittlichen Zuſtand des Einzelnen Egoismus das rechte Wort? Wenn ſich ein Menſch noch nicht zur Stufe ſittlicher Perſonalität erhoben hat, wenn er nach Einfällen, Einbildungen, Neigungen handelt, oder doch die ſittlichen Fragen nicht konſequent zu Ende denkt, verſäumt er doch höchſtens eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, gegen ſein beſſeres Ich; wenn er dann etwa andern im Namen des Sittengeſetzes etwas zumutet, was er ſelbſt verſäumt, ſo iſt das nur eine Folge davon, daß er ſich noch nicht zur Perſonalſtufe erhoben hat. Für den aber, der ſtrikt ſittengeſetzlich dächte, hätte die Formel: du ſollſt deinen Nächſten *lieben* wie dich ſelbſt, eigentlich keinen Sinn; ſie müßte dann lauten: es ſoll dir deine eigene Individualität vor der Allgemeinheit des Sittengeſetzes ebenſo gleichgültig ſein, wie die fremde, und umgekehrt. Ich habe ſelbſt ſchon angedeutet, daß ein Ich auf dieſer Stufe eine bloße Abſtraktion iſt; ſtets wird, auch wenn ich im Denken mich zur Perſonalität erhoben habe, meine Individualität daneben fortbeſtehen, und ſich in den begleitenden Vorſtellungen, Gefühlen, Begehrungen äußern; und auch den andern gegenüber wird es nicht gleichgültig ſein, daß ſich das Sittengeſetz — wenn es ſo weit wäre — gerade in *dieſem* Individuum verwirklicht. Daß es aber den ethiſchen Wert des Sittengeſetzes ausmacht, ſich eben nicht in einer einzelnen Individualität zu konkretiſieren, ſondern in der Welt der Ideen über den Individuen zu ſchweben, das ſehen wir an der Wirkung, welche ſolche Verkörperungen des „du ſollſt", ſolche zweibeinige Geſetzestafeln, ſolche pedantiſche Muſterknaben in der menſchlichen Gemeinſchaft

---

wille auf ſeinem Wege zu einem höchſten Zweck erſteigt, ſich begrifflich nicht beim Sittengeſetz oder deſſen Derivatis unterbringen laſſen; daß ſomit die „Sittlichkeit" im engern Sinn nur eine Epiſode im ethiſchen Prozeß iſt, eine ſehr wichtige zwar, neben welcher aber auch Fragen wie die erledigt werden müſſen: inwiefern der Wille Träger der Erkenntnis ſei, was daher für ihn die theoretiſchen Wertbegriffe Wirklichkeit und Wahrheit bedeuten; oder welche eigentümlichen Willensbeſtimmtheiten und Gemeinſchaftsformen ſich aus dem religiöſen Glauben ergeben, daß hinter dem Weltgeſchehen ein Weltwille ſtehe. Ferner nimmt D. Mehlhorn Anſtoß an dem Satze: „ſowenig je jemand etwas nach logiſchen Geſetzen erkannt hat, ſowenig hat je jemand nach ſittlichen Grundſätzen gehandelt", und fügt hinzu: „*Dies* hätte *Kant* nie geſchrieben." Hat D. M. es ſo verſtanden: es habe, hiſtoriſch-empiriſch betrachtet, ſich nie jemand durch ſittliche Grundſätze beſtimmen laſſen? Das würde Kant allerdings nicht geſchrieben haben, er würde vielmehr ſagen: darüber könne man überhaupt nichts wiſſen. Aber dem klaren Zuſammenhang nach habe ich es ſo gemeint: weil das Sittengeſetz rein formal iſt (wie auch bei Kant wenigſtens ſeiner Abſicht nach), ſo iſt es für ſich allein ebenſowenig der zureichende Grund zu einer Handlung, als ein logiſches Geſetz, ohne hinzutretende irgend welche Gegebenheit, zu einer Erkenntnis führt. Letzteres iſt gewiß gut Kantiſch; und daß er auch das erſte, trotz ſeinem Bemühen, das moraliſche Geſetz direkt in Handeln umzuſetzen, einigermaßen anerkennt, zeigt ſeine Lehre von der „Triebfeder", von der Achtung fürs Sittengeſetz, die im einzelnen Individuum noch hinzukommen muß, um ein konkretes Thun herbeizuführen. Ich ſage dies, ohne im übrigen den Schein erwecken zu wollen, als ob ich Plan und Inhalt meiner „Ethik" mit Kant's Namen decken müßte. Obigen und manche andere „abſtrakte" Sätze habe ich meiſt nicht näher ausgeführt, weil es mir vor allem auf den Zuſammenhang des Syſtems ankam; manchmal aber auch, weil ich ſonſt wirklich hätte fürchten müſſen, Binſenwahrheiten feilzubieten.

Digitized by Google

hervorbringen. Egoisten sind sie keineswegs, sofern sie sich nur selbst treulich und pünktlich zumuten, was sie von andern verlangen; aber ethische Ideale sind sie doch ebensowenig.

Fragen wir, was wir vor allem an ihnen vermissen, so könnte man mit einem Wort erwidern: die Humanität. Die Gemeinschaft der Humanität, im Unterschied von der der abstrakten Sittlichkeit, gründet sich darauf, nicht, daß ich dem andern als einem vernünftig Denkenden die Erzeugung derselben Begriffe und Grundsätze zumute, sondern daß ich bei ihm, als einem Gliede derselben Gattung, auf bestimmte Gefühle, Neigungen, Sympathien, ja „Schwächen" rechnen kann. Wir müssen aber diesen Begriff noch schärfer fassen, denn es liegt in ihm das Princip einer ganzen Weltanschauung beschlossen. Bedeutet „Menschlichkeit" zunächst den Gegensatz gegen „Tierheit", so erweist sie sich vor allem in der Kultur, in der durch besondere geistige und leibliche Ausstattung der Menschengattung ermöglichten Herrschaft über die Natur. Hiebei zeigt sich, daß in dem Maße, als die Menschheit diese Herrschaft ausdehnt, ihr auch immer neue Zwecke aufgehen, wodurch sie zu neuer Ausdehnung der Kultur getrieben wird: hiemit ist das Moment einer Geschichte, eines Fortschritts gegeben. Endlich — und das ist für unser Problem die wichtigste Seite —: in diesen Fortschritt werden immer weitere Kreise und Individuen der Gattung mithereingezogen, so daß in ihm die schlechthinige Allgemeinheit der Menschheitszwecke, die allgemeine Brüderlichkeit mitgesetzt ist. Und zwar stehen diese drei Momente in dem Verhältnis, daß man eben vom Fortschritt der Kultur zugleich Verwirklichung der Menschheitsbruderschaft erwartet. Sowohl von den neuerzeugten Geschlechtern, als von den unkultivierten Stämmen erwartet man, daß sie von dieser allgemeinen Menschheitssympathie sich werden durchdringen lassen, sobald sie nur in den Kulturkreis aufgenommen sind. Was dann an der menschlichen Gattung bei allem Fortschritt der Kultur an Trieben und Neigungen sich konstant erhält, wird zur menschlichen Natur als solcher gerechnet, und zur Achtung, Rücksicht und Pflege empfohlen [1]). — Wäre also der Egoismus eine Eigenschaft der Gattung, die mit jeder Generation wieder auftauchte, und sich beim bisherigen Kulturfortschritt, wenn auch verfeinert, doch in ihrem Wesen unverändert erhalten hätte, so müßte er vom Humanitätsstandpunkt aus keineswegs überwunden, sondern vielmehr in die Grundlage der Moral aufgenommen werden. Wir haben bereits im Eingange abgelehnt, auf die Thatsächlichkeit eines allgemeinen Egoismus uns einzulassen, und nur konstatiert, daß, wenn er eine Gattungseigenschaft

[1]) Ich weiß wohl, daß neben der oben charakterisierten humanitären Strömung eine andere herläuft, sowohl im „Zeitalter der Humanität" durch Rousseau, als auch heutzutage durch die Apostel der „naturgemäßen Lebensweise" vertreten, welche mit der obigen zwar die Voraussetzung gemein hat, daß das ethische Ziel der Menschheit in Menschlichkeit beschlossen liege, aber als Mittel dazu nicht den Fortschritt der Kultur, sondern die Rückkehr zum Primitiven und Elementaren anpreist. Den „Egoismus" z. B. wird die erste Richtung auf Unerzogenheit und Verwilderung, die zweite auf Ausartung durch unnatürliche Kultur zurückführen. Wir berücksichtigen hier vorzüglich die erste, weil sie vor der Hand noch bei weitem einflußreicher ist.

Digitized by Google

wäre, die in allen Individuen höchstens dem Grad nach verschieden wäre, dann auch die Gattung als Träger dieser Eigenschaft anzusehen, und somit der Name „Egoismus" der allerungeeignetste für diese wäre. — Aber natürlich, die Anhänger der Humanitätsmoral sind ja weit entfernt, den Egoismus als ein Princip der Ethik anzuerkennen, vielmehr ist er ihnen die eigentliche Unmoral, und durch den Kulturfortschritt, der zur allmählichen Verknüpfung der Einzelinteressen führt, endlich schlechthin aufzuheben. Egoist heißt dann derjenige, dessen Seele, um ein in diesem Kreise beliebtes Bild zu gebrauchen, nicht mitschwingt, wenn irgend ein Ton auf der Skala menschlicher Gefühle, sei's der Schwäche, sei's der Erhebung, angeschlagen wird, und der auch für die Gesamtheit dieser Töne, „ihren Einklang zu einem harmonischen Ganzen" keinen Sinn hat. In der That paßt für das Verhalten eines Individuums, das, obgleich ein Reis am Stamm der Menschheit, doch sich mit seinem Glück, seinem Innenleben, seinem Lebensziel isolieren möchte, der Ausdruck Egoismus sehr gut; und wir hätten somit den Ursprung unseres Begriffs im Humanitätsgedanken gefunden. Dennoch ist er nicht geeignet, auch nur das Gebiet humaner Gesinnung und Handlungsweise vollständig auszumessen. Solange es Zurückgebliebene unter der allgemeinen Brüderschaft gibt — und mindestens, solange die Kinder nicht als Erwachsene auf die Welt kommen, aber auch wohl sonst noch wird es „Schwache" geben — zerfällt die Allgemeinheit in Kultivierte und zu Kultivierende, Erzieher und Zöglinge, Helfer und Hülfsbedürftige. Was von seiten der ersten Egoismus heißen muß, ist klar: wenn sie sich weigern, den Schwächern von ihrem Plus mitzuteilen, und so müssen immer volle Menschen verbraucht werden, um Halbmenschen zu Dreiviertelsmenschen heranzubilden. Aber von der andern Seite: ist der egoistisch, der sich helfen läßt? oder der sich nicht helfen läßt? Man wird sagen: das kommt auf den einzelnen Fall an; so wenn sich jemand nicht erziehen lassen will, mißfällt er uns; anders hingegen, wenn zwei im Schiffbruch an einem Brett hangen, der eine zu gunsten des andern das Brett loslassen, der andere aber dies Opfer nicht annehmen, sich also nicht helfen lassen will. Schon den ersten Fall können wir nicht als Egoismus bezeichnen: wenn einer um seiner gegenwärtigen Bequemlichkeit willen künftige Vorteile versäumt, so mag das Mangel an Einsicht, Willensschwäche, Degeneration der Natur sein (andere Gründe kennt die Humanitätsmoral überhaupt nicht); aber es ist doch nicht „egoistisch". Beim zweiten Fall aber zeigt es sich klar, wie der humane Maßstab hier überhaupt nicht zureicht; oder würde es uns besser gefallen, wenn der eine das Opfer des andern annähme, weil er selbst körperlich und geistig kräftiger, und darum der Menschheit künftig nützlicher ist, als der andere? Und weiter: ist denn auch in Beziehung auf äußere und geistige Macht das Zusammensein von Starken und Schwachen nur ein vorübergehender, ethisch unvollkommener Zustand? Wie sich's die Humanen in der künftigen allgemeinen Brüderlichkeit vorstellen, weiß ich nicht; ich meinerseits glaube, daß es immer Menschen geben wird, die gern andre für sich regieren lassen, gern Sitte und Mode als gegeben hinnehmen und recht dankbar sind, wenn stärkere

Digitized by Google

Geister ihnen in bezug auf Weltanschauung und Sittlichkeit die Gedanken vordenken und sie durch überlegene Willenskraft bei diesen Gedanken festhalten. Das wäre dann eine recht humane Seite der „Herrenmoral", daß sie dem Bedürfnis der „médiocres et rampants", wie sie Schopenhauer zu nennen pflegte, entgegen käme. Ernsthaft zu reden, ist wenigstens in Kunst und Religion sicherlich, aber auch sonst, das Verhältnis einer starken, genialen Natur zu dem von ihr abhängigen Kreise ein durchaus eigentümliches, unersetzbares; und weil sich zu solchem Verhältnis vom Begriff Brüderlichkeit aus nicht gelangen läßt, so läßt sich auch das höchste ethische Ziel nicht in der Sprache der Humanität ausdrücken. — Und noch mehr erhellt dies aus folgender Erwägung: die Humanitätsmoral, namentlich sofern sie sich auf keine ausgeführte Weltanschauung, sondern nur auf ein Stück „Positivismus" oder „Agnosticismus" zurückbezieht, hat gar kein Recht zu der Annahme, daß die dem Menschen zugängliche Wirklichkeit, sofern sie zugleich von ihm unabhängig ist, sich dem Humanitätszweck irgend einmal völlig dienstbar machen lassen und also aufhören werde, menschliche Arbeit, menschliches Glückstreben, menschliche Gemeinschaft zu vernichten oder zu unterbrechen. Zu diesem Wirklichkeitsresiduum, das in alles menschliche, vereinzelte oder gemeinsame Streben nicht aufgeht, rechnet man dann mit Fug auch die Seite unserer Natur, die uns gegeben ist und gegeben bleibt. Indem der „Humanitarismus" mit diesem Erdenrest nichts anzufangen, ihn weder zu erklären, noch zu beseitigen weiß, steht er als ethisches System unbedingt zurück einerseits gegen die Ethik des Pessimismus, andererseits gegen die der Religionen, insbesondere der christlichen Religion. Christentum und Pessimismus — nicht der empirische, sondern ein principiell fundierter — haben das gemeinsam, daß sie den realen Weltlauf, der so oft auch den „humansten" menschlichen Zwecken zuwiderläuft, in seinem vollen Ernst auffassen und als ein Verhängnis anerkennen. Der Unterschied zwischen ihnen liegt dann darin, daß der Pessimismus dies Verhängnis als ein endgültiges hinnimmt, während das Christentum alles Geschehen, es mag menschlichen Zwecken günstig oder zuwider sein, auf eine That des höchsten Willens zurückführt, so daß es auch wieder durch eine solche That aufgehoben werden kann. Jedenfalls: soll eine Ethik aus einem Guß sein, so muß sie sich auf transscendentalen Idealismus gründen, d. h. auf die Einsicht, daß nicht bloß Bedeutung und Zweck, sondern auch die Realität der Welt einzig und allein darin besteht, Medium für einen erkennenden Willen zu sein. Unter den mir bekannten philosophischen Ethikern haben nur Fichte und Schopenhauer dies Princip erfaßt, wenn auch, meiner Ansicht nach, nicht rein durchgeführt. Hingegen ist es die ausgesprochene und unentbehrliche Voraussetzung der christlichen Weltanschauung und somit des christlichen Lebens.

Sehen wir, was wir auf religiös-christlichem Gebiet mit dem Begriff „Egoismus" anfangen können. Daß er sich hier zum höchsten Unwertbegriff eigne, daran kann uns schon die Erinnerung zweifelhaft machen, daß ja von der Humanitäts-

Digitized by Google

moral gerade dem Christentum egoistische Gedanken vorgeworfen werden, und zwar hauptsächlich einmal das Bewußtsein der Auserwähltheit und als Folge davon Intoleranz, und zweitens der Glaube an eine vergeltende Reaktion des Weltlaufs und als Folge davon Lohnsucht. Nun rechnen wir allerdings, und nicht bloß aus zeitweiliger historischer Notwendigkeit, diese Gedanken zum Wesen des Christentums. Wenn mit meinem individuellen Vorstellungsverlauf ein Ereignis des Weltlaufs als mir deutliche Antwort zusammentrifft, so wird mir die daraus geschöpfte Glaubensgewißheit nicht darum unsicher, weil jenes Ereignis für andere, religiös Gleichgültige, nichts oder etwas anderes bedeutet, sondern ich schließe daraus mit Recht, daß Gott eben gerade mir etwas habe sagen wollen. Weder die Reflexion, daß ich nicht würdiger bin als andere, noch der Wunsch, daß auch andere an dieser Offenbarung teilgewinnen möchten, ändert etwas an der Thatsache, daß sie eben nur mir zu teil geworden, eine Thatsache, die als der Wille Gottes zu respektieren ist; und dasselbe gilt dann, mutatis mutandis, von der christlichen Gemeinde innerhalb der Welt. Daß dann der Christ, dem sein religiöses Gut das höchste, ja das einzige ist, nicht verstanden wird von denen, deren Leben in anderen Zwecken, inhumanen oder humanen, aufgeht, daß er seinerseits auch die andern nicht versteht und nicht begreifen kann, wie man z. B. nicht bloß das äußere Leben, sondern seine innerste Lebenskraft einer weltlichen Wissenschaft oder Kunst weihen kann — das ist beiderseits nicht zufällige Beschränktheit, sondern liegt im Wesen der Sache, wie man freilich nicht vom rein religiösen Standpunkt, oder vom rein „weltlichen" aus, sondern nur von einer Gesamtweltanschauung aus, die wissenschaftlich ausgestaltet zur Ethik wird, aufzeigen kann. Es macht freilich in der Religion selbst einen großen Unterschied, ob man es bei der innerlichen Geschiedenheit von den Andersgesinnten bewenden läßt, oder derselben mehr oder minder drastischen Ausdruck gibt; ob man bei der Tendenz, sie zu sich herüberzuziehen, mit der Weisheit des Stifters und seiner ersten Jünger, oder blind zutäppisch zu Werke geht. Aber ohne diese Ueberzeugung, das alleinige Heil in ihrer specifischen Offenbarung zu besitzen, läßt sich eine Religionsgemeinde nicht denken. — Ebenso ist es mit der „Lohnsucht"; auch hier die mannigfachsten Unterschiede und Uebergänge von der „bäuerlichen Glaubenslehre" zur Empfindungsweise der „schönen Seele". Aber auch hier kann und darf der Christ nicht auf das Bedürfnis verzichten, die äußere und innere Erfahrung als göttliche Reaktion entsprechend seiner jeweiligen Stellung zu Gott zu deuten, er würde hiemit nicht nur die persönliche Seligkeit, sondern den Offenbarungsglauben, d. h. die Religion selbst drangeben. Wir können daher nicht dem Rate der Humanitätsmoral folgen, und uns lediglich auf das, was ihr am Christentum am meisten imponiert, auf das Gebot der Nächstenliebe und der dazu nötigen Selbstverleugnung, zurückziehen. Zumal, da religiöse Nächstenliebe am Ende etwas anderes ist, als humane, jedenfalls eine andere Quelle und ein anderes Ziel hat. Ich kann hier nicht den Vorstellungsverbindungen nachgehen, wodurch in der Geschichte christlicher Denkart Liebe zu Gott

Digitized by Google

mit Liebe zum Nächsten zusammenhängt; so einfach sich diese Verbindung beim echten Christentum macht, so hat sie doch auch ihre Schwierigkeiten und Komplikationen, biblisch-theologisch, dogmatisch, ethisch betrachtet. Jedenfalls wird im Christentum Nächstenliebe auf Glauben an Gott, Verständnis seiner Offenbarung, Liebe zu ihm, als Folge davon und Probe darauf zurückgeführt; und alles, was ich am Nächsten thue, hat nicht bloß den Zweck, ihm eine zeitliche Wohlthat zu erweisen, sondern ihn in die Gemeinschaft mit Gott hereinzuziehen, bezw. diese Gemeinschaft zu bezeugen („allermeist an des Glaubens Genossen"). Nun hätte man auf Kanzeln und in Apologetiken nie leugnen sollen, daß echte, warme, aufopferungsfähige Menschenliebe auch ohne jenes Motiv und ohne diesen Zweck vorkommen könne; es verfängt auch nichts, in solchem Fall die Motive des „Ungläubigen" zu verdächtigen, oder sein Thun auf unbewußt nachwirkende religiöse Eindrücke zurückzuführen; ebensowenig, wie wenn man solche Menschenliebe nur dem Einzelnen, nicht dem Unglauben als Richtung zugestehen und zutrauen will, denn darauf wird man erwidern, daß auch unter den Christen, sogar den religiös lebendigen Christen, die eigentlichen Liebesaufopferungen nur vereinzelt seien. Und auch das ist jedenfalls kein gewöhnlicher „Egoismus", zu sprechen:

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Die Art, wie gegenwärtig die Humanen ein Geschlecht nach ihrem Bilde formen wollen, hat ja nun freilich gar nichts Prometheisches an sich; aber den Eindruck werden wohl auch andere haben: die Liebesthätigkeit „mit vereinten Kräften", wie sie derzeit auch von christlicher Seite so nüchtern praktisch, so weise abwägend betrieben wird, hat nicht die Wirkung, auch religiöse Vorstellungen und Gefühle auf die also Bedachten mit zu übertragen. Es ist, wie wenn das moderne Geschlecht für das specifisch Religiöse am Christentum eine wenn ich so sagen darf, lokale Anästhesie hätte; die humanen Seiten des Christentums werden anerkannt und angenommen, das andere wird zur Zeit weniger bekämpft, als dahingestellt gelassen. Woher dies kommt, ob und wie dem abzuhelfen ist, darüber habe ich mich anderwärts ausgesprochen [1]).

[1]) Vor nicht zu ferner Zeit konnte man bei einer Liebesthat noch darauf rechnen, daß die wenn auch verstimmten oder zerrissenen religiösen Saiten im Empfänger mitschwingen werden; jetzt scheint's oft, als ob solche Saiten gar nicht vorhanden wären. Darum reicht auch das oft empfohlene System nicht aus, an das „Humane" in der Person Jesu anzuknüpfen, und so zum Religiösen an ihm weiterzuführen; dies ist dem Modernen etwas rein „Historisches" und damit Zufälliges, wobei sich gar nichts in ihm regt. Ueberhaupt ist es so schwer, Aussprüche und Regeln der Propheten, Apostel, Reformatoren direkt auf moderne Menschen polemisch, apologetisch, halieutisch

Digitized by Google

Für uns ist vor allem wichtig: der religiöse Mensch wird alles falsche Verhalten gegen den Nächsten, also auch etwaigen Egoismus, unter das falsche Verhalten gegen Gott, als: Ablehnung seiner Offenbarung, Widerstreben gegen seinen Willen, einordnen, nicht aber umgekehrt diese Feindschaft gegen Gott als eine Abart des Egoismus begreifen. Am ehesten noch das eine Moment dieses Widerstrebens: das bewußte Zurückziehen auf sich selbst, das direkte Nichtwollen des göttlichen Zwecks oder den Trotz. Aber es kann solches Widerstreben auch zusammenhängen mit Thorheit, wie denn jede Auflehnung gegen den Weltlauf zuletzt auch Unwissenheit, Unverstand, Verblendung oder Wahnwitz heißen muß. Oder, daß ich dem göttlichen Zweck mit mir nicht nachkomme, muß auch zuweilen beurteilt werden als Schwäche, indem ich mir die Verwirklichung dieses Zweckes nicht zutraue. Es ist klar, daß im Begriff „Egoismus" keine Andeutung dieser Momente liegt; hingegen im spezifisch religiösen Unwertbegriff „Sünde" pflegen wir Trotz, Thorheit und Schwäche zugleich mitzudenken. Nur haben wir im Wort „Sünde" auch wieder keine Direktive darüber, inwiefern alle Drei aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Und was noch wichtiger ist: Sünde, als religiöser Begriff, betrifft den Verkehr mit Gott: alles, was diesen Verkehr unmöglich macht, ja auch nur ihn zeitweilig unterbricht, nicht direkt aus dem Bedürfnis nach diesem Verkehr abzuleiten ist, fällt dann eigentlich unter das Gericht: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.* Im Christentum als geschichtlicher Erscheinung ist solche Betrachtungsweise immer extrem geblieben; unbefangener Genuß, ästhetische Versenkung in ein Weltbild, rein auf die Sache gerichtete Forschung, Lust am Arbeiten und Freude am Erfolg, „Kampf ums Recht", Volks- und Familiensinn, das Weltbürgertum des Humanen (Strauß sagt freilich „Frommen") „der von Menschen wohl, doch nichts von Christen oder Heiden weiß", haben zu verschiedenen Zeiten und von den verschiedenen Richtungen in der Christenheit aus auch mannigfache Abwechslung in Verwerfung, Duldung und Anerkennung erfahren. Wohl hat die religiöse Gemeinde, zu Zeiten lebendigen Glaubens, die Kraft, diese anderweitigen Bestimmungen in sich aufzuheben; *ἐν Χριστῷ* gilt es: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ.* Aber warum, wenn es Christen gibt, diese zugleich Juden oder Griechen, arm oder reich, Mann oder Weib sein müssen, das läßt sich aus dem rein religiösen Ziel nicht ableiten; sind solche Unterschiede einmal da, so kann man Grenzbestimmungen, Kombinationen, Kompromisse unternehmen, aber allein von der Religion aus keine begriffliche Einheit herstellen. Ich habe in meiner „Ethik" und sonst ausgeführt, wie solche Einheit zu stande kommt vermöge des Begriffs „Ebenbild Gottes", indem hierin liegt einerseits die Bestimmung zum Verkehr mit Gott, andrerseits die Einsicht, daß das Ebenbild Gottes sich nicht einzig durch Verkehr

anzuwenden; diese Männer hatten es immer nur mit irriger, niedriger, perverser Religion, nicht mit Irreligion zu thun; daß ein Mensch religionslos, d. h. mit völligem Verzicht auf Deutung des Weltlaufs leben könne, hätten solche Heroen der Religion gar nicht für möglich gehalten.

Digitized by Google

mit Gott, sondern zugleich durch Arbeit an der Sache, durch Zusammenschluß zu gemeinsamer That, durch sittliche Autonomie verwirklicht; daß somit allerdings ein einheitliches Ziel vorhanden ist, daß aber die zwei Linien, die nach diesem Ziel konvergieren, die religiöse und die autonome (wie man sie noch am ehesten nennen könnte), erst in diesem Ziel zusammenlaufen, und sich nicht auf dem Wege schneiden [1]). Es kann deshalb eine menschliche Funktion, Neigung, Gesinnung, Gemeinschaft nicht darum schlechthin unethisch sein, weil sie ausschließlich auf der einen der beiden Linien liegt; ja auch, wenn neben dem normalen Zusammenwirken beider Kraftrichtungen in demselben Individuum, noch besondere Naturen von einseitig religiöser oder autonomer Willensbestimmtheit auftreten, kann dies im Sinn des höchsten Zwecks liegen. Nur wenn eine Veranlagung, ein Verhalten, ein Verhältnis beiden Richtungen zugleich widerspricht, liegt ein schlechthiniger ethischer Unwert vor. Nun beruht der ethische Prozeß meiner Auffassung nach auf drei Grundprincipien: 1. daß die gesamte Wirklichkeit mir als einem Willen gegeben ist; 2. daß sie mir ebensoweit, als sie auf eigentliche Wirklichkeit Anspruch macht, gegeben ist; 3. daß diese Gegebenheit mich zugleich mit andern Willen, durch welche sie mir gegeben ist, insbesondere mit Gott, dem Geber aller Wirklichkeit, in Beziehung setzt. Diese drei Principien bedeuten ganz das gleiche für Sinn und Zweck der Welt überhaupt, und wer eins leugnet, leugnet alle. Insofern ist das ethisch zweckwidrige Verhalten auch nur ein einziges, wenn es sich auch, je nachdem es einem der drei Principien speciell widerspricht, einteilen läßt. Warum es überhaupt ein ethisch zweckwidriges Verhalten gibt, das kann die Ethik nicht erklären; denn erklären heißt in dieser Wissenschaft: aus dem höchsten Zweck ableiten, und das kann natürlich mit dem Bösen nicht geschehen. Aber soviel kann die Ethik leisten, das ethisch Zweckwidrige zugleich als das schlechthin Zweckwidrige, absolut Widersinnige nachzuweisen, und insofern aufzuklären, inwiefern, wer das Böse will, eben indem er seinen eigenen Zweck zerstört, doch etwas Gutes schaffen muß.

Dies auf alle einzelnen Arten zweckwidrigen Wollens anzuwenden, kann hier

---

[1]) Dies ist etwas anderes, als die „Ellipse mit zwei Brennpunkten". Die Dogmatik, deren Korrelat die christliche Kirche, die Gemeinschaft einer Religion ist, muß auch alles direkt auf den rein religiösen Zweck beziehn, und alles, was solche Beziehung nicht verträgt, aus ihrem Gebiet ausschließen. Eben darum aber meine ich nicht mit Rothe, daß die specifisch religiöse Funktion, und damit die specifisch religiöse Gemeinschaft, die Kirche, aufgehen solle in die mit christlich-ethischen Principien gesättigten übrigen Lebensgemeinschaften. Vielmehr muß die Religion ihre Kraft immer wieder ziehen aus specifisch religiösen Persönlichkeiten, welche ihrerseits immer wieder das Bedürfnis des Zusammenschlusses zu specifisch religiöser Gemeinschaft empfinden werden. Ja, es kann umgekehrt wieder eine Zeit kommen, wo die Kirche religiöse Kraft genug hat, auch andere Lebensgebiete mehr in ihr Bestimmungsrecht hereinzuziehen; dies könnte aber nur auf Grund eines neuen, rein religiösen Aufschwungs erfolgen, nicht auf Grund des Bündnisses mit politischer Macht oder socialen Zeitgedanken, auch nicht durch das bloße Wiederaufflackern schon dagewesener Bewegungen, wie des Pietismus und Methodismus in der gegenwärtigen „Evangelisation".

Digitized by Google

nicht einmal als Skizze versucht werden; kommen wir wieder auf den „Egoismus". Wir können aus Vorstehendem erklären, warum gewisse Grundwidersprüche gegen den ethischen Zweck den Egoismus zum Symptom, aber nicht zum Wesen haben. So z. B. die Genußsucht. Diese als ethischer Unwertbegriff bedeutet, daß der Mensch die Welt verbrauchen und sich selbst verzehren will; die eigentlich leidenschaftlichen Genüsse möchten sich selbst nicht überleben; der Unterschied von den wahren Genüssen ist wie der Unterschied zwischen dem, der sich ins Wasser stürzt, um ein erfrischendes Bad zu nehmen, und dem, der sich ertränken will, aber bald Grund findet, und dann naß und verdrießlich ans Ufer schleicht. Es ist klar, daß er in diesem Zustand, wobei es ihm an sich selbst ekelt, an andern Menschen keinen großen Gefallen finden kann, und wenn er die Welt verwünscht, die mit ihrem Dasein und ihren Aufgaben sich seinem schlaffen Willen wieder aufdrängt, so natürlich besonders die Menschen, die Ansprüche an ihn haben und ihm so am meisten auf die Nerven fallen. Oder es ist eine wohlbekannte Sorte von Leuten, die immer möchten, wünschen, begehren, selten aber wollen: die gegebene Welt ist ihnen nie recht, nicht einmal als Mittel zum Zweck, und doch bewegen sich ihre Triebe, Wünsche und Gewohnheiten eben in dieser gegebenen Welt. Dieser Widerspruch macht sie freilich Andern, gewiß aber vor allem sich selbst zur Last, und also ist auch wieder Egoismus, d. h. doch wohl Selbstliebe, nicht das rechte Wort, weder für den Zustand der Genußsucht, noch für den der Unzufriedenheit und Undankbarkeit. Endlich: wenn selbstsüchtige Willkür nicht bloß die Objekte der Welt, sondern auch die an diese Objekte gebundenen wollenden Geister in ihren Dienst zwingen möchte, so macht es doch einen großen Unterschied, ob der Herrschsüchtige an ihnen bloß die physische Kraft schätzt, wie etwa der „Ausbeuter" fremder Arbeitskraft, oder ob ihm daran liegt, sie wollend und fühlend zu wissen, aber nur um sich an ihrem ohnmächtigen Zorn zu freuen, wie ein zugleich grausamer und kleinlicher Tyrann, oder ob es ihm, wie einer großangelegten Herrschernatur, desto lieber ist, je tüchtiger und willenskräftiger die beherrschte Masse ist, weil er sich Geistes- und Willenskraft genug zutraut, sie auch so zu bändigen. Es hängt dies damit zusammen, daß wir ein Wohlgefallen nicht unterdrücken können, wo wir ein planmäßiges, umfassendes Wollen, wenn auch zu einem falschen Zweck und bei verkehrter Gesinnung wahrnehmen: „der Plan ist teuflisch, aber wahrhaft göttlich". Und dies ist kein rein intellektuelles Gefallen, das in die Ethik nicht hereingehörte. Sondern so oft ein Mensch sich nur einmal auf einen Plan einläßt, die Mittel meditiert, namentlich wenn er andere Menschen zugleich als Mittel brauchen will, muß er sein Ich zeitweilig vergessen, ja verleugnen, muß sich auf die Sache, auf Fühlen und Meinen Andrer einlassen, und ersteigt damit selbst eine höhere Stufe des Ichseins. Damit, daß wenn er sich auch seine Zwecke selbst setzt, er doch seine Mittel nicht selbst schaffen, sondern nur sie in Gottes Welt aufsuchen kann, macht er sich freilich des sündigen Mißbrauchs dieser Mittel schuldig, begründet aber zugleich unsere Zuversicht, daß seine Anstrengungen endlich in sich selbst zerfallen

Digitized by Google

werden. Wo egoistische Zwecke keine weiten Kreise stören, lassen sie uns vollends sorglos; zu den Streichen des „Meisterdiebs“ oder des „Zundelfrieders“ können wir sogar lachen; und wenn der eitle oder beschränkte Wichtigthuer seine Hälmchen herbeischleppt, um sein Nest zu bauen, angeblich aber um das Universum zu stützen, so können wir daran ein harmlos humoristisches Behagen empfinden. Dies hört hingegen sofort auf, wenn ich von solchen beschaulichen Durchblicken aufs Gesamtweltgeschehen auf den humanen Standpunkt zurückkehre, für den zunächst alle Bedeutung menschlichen Strebens in der Menschheit selbst beschlossen und der höchste Zweck ist, mitzufühlen und mitzuteilen; hier ist „Egoismus“ — zwar nicht eine Erklärung, denn auch hier liegt der tiefste Grund des zweckwidrigen Verhaltens in der falschen Stellung des Willens zu Wirklichkeit und Geschehen überhaupt — aber doch die beste Beschreibung des specifischen Unwerts für ein specielles ethisches Gebiet. Da nun der historisch-ethische Prozeß notwendig die Idee der Humanität aufnimmt, da ferner auch jedes normal ethische Individuum sozusagen ein besonderes Organ für seine Beziehungen als Glied der Gattung entwickeln wird, da endlich in meinem Verhältnis zu Andern jederzeit der Fall eintreten kann, wo ich mich zu ihnen rein als Mensch zu Gliedern der Menschheit stelle, so ist dem Begriff „Egoismus“ seine ethische Bedeutung gesichert; nur beschränke man diese eben auf das Gebiet der Humanität.

Zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie.

Von

Professor D. **Aug. Dorner** in Königsberg.

(Schluß.)

Die Schwierigkeiten der modernen Theologie liegen aber keineswegs nur auf der geschichtlichen Seite. Schon unsere bisherige Erörterung konnte es nicht vermeiden, zu Principienfragen sich zu erheben. Es kommt nicht nur auf die Betonung der Geschichte, sondern auch darauf an, daß der Inhalt der Religion, der sich in der Geschichte darstellt, zugleich als noch gültig angesehen wird. Eben deshalb ist es aber vor allem wichtig, das ewige Wesen des Christentums zu erkennen, das von den mannigfachen Erscheinungsformen verschieden ist. Will man nun der Theologie zumuten, das christliche Princip von seinen Erscheinungsformen zu unterscheiden, so muß sie alle Phasen bis auf die Gegenwart zwar durchforschen, aber sie muß zugleich den Ewigkeitscharakter dieses Inhalts erkennen, der sich durch die Jahrhunderte erhält und der sich nur behaupten läßt, wenn man von der historischen zur *spekulativen* Theologie übergeht. Man kann gewiß auf dem Wege der vergleichenden Abstraktion versuchen, das in der Geschichte des Christentums sich

Digitized by Google

offenbarende gemeinsame Princip zu finden, und dieses Verfahren wird dadurch ergänzt, daß man die Religionsgeschichte zur Vergleichung heranzieht und so dem Christentum seine eigentümliche Stellung unter den Religionen vindiziert. Aber ich fürchte, man wird mit solcher bloß empirischen Forschung, die heutzutage Viele einseitig bevorzugen, nicht auskommen. Könnte man bei der einfachen Position stehen bleiben, daß das Urchristentum oder Christus uns vollkommen über die Bedeutung des Christentums orientiere, so wäre auch hier die historische Betrachtungsweise ausreichend. Allein diese Ansicht, welche ursprünglich der reformierenden Bewegung des 16. Jahrhunderts zu Grunde liegt, hat sich nicht als haltbar erwiesen. Sie würde zur Konsequenz haben, daß man den Versuch machen müßte, das gegenwärtige Christentum auf seinen anfänglichen Standpunkt zurückzuführen, daß alle späteren Entwickelungen als Abirrungen von diesem Urprincip angesehen werden müßten. Wenn die Idee der Entwickelung einige Berechtigung hat, so ist dieser Standpunkt völlig unhaltbar. Um ihn zu halten, müßte man für die christliche Religion die Idee der Entwickelung gänzlich ausschließen. Alle Versuche einer tiefer gehenden Erkenntnis, einer konkreten Ausgestaltung des Lebens, die nach der urchristlichen Zeit gemacht sind, müßten dann für verfehlt erklärt werden. Dieser Standpunkt kann sich aber selbst auch nicht auf rein historischem Wege behaupten, sondern er kann nur durch die Vorstellung aufrecht erhalten werden, daß eben jene Zeit absolute Offenbarung in absoluter Form enthalte, eine Voraussetzung, die keineswegs bloß ein historisches Urteil enthält, sondern zugleich ein Werturteil über jene Zeit, das entweder einfache Behauptung bleibt, deren Anerkennung gefordert wird, oder bewiesen werden muß. Sieht man dabei auch von den historischen Schwierigkeiten ab, welche der Annahme im Wege stehen, daß die hier gegebene Offenbarung in ihrer konkreten Form absoluten Charakter trage, so würde doch der Behauptung, daß es sich hier um absolute Offenbarung, die auch in ihrer konkreten Form absoluten Charakter trägt, handle, auch der Inhalt dieser Offenbarung selbst im Wege stehen. Denn wenn ich recht sehe, so ist gerade das Neue, das im Urchristentum hervortritt, dies, daß die Menschen aufgefordert werden, an dem neuen Verhältnis, das Christus zu Gott hat, teilzunehmen, *selbst* die Kindschaft zu erfahren, die Christus in seiner Gottesgemeinschaft besessen hat. Wenn sie nur auf fremde Auktorität hin hätten glauben sollen, daß Gott Vater sei und ein Reich wolle, in dem alle Glieder durch Bruderliebe verbunden sind, so hätten sie eben die Kindschaft nicht erreichen können. Sie selbst mußten sich als Gotteskinder fühlen, den Geist der Gotteskindschaft in sich aufnehmen, nicht bloß auf auktoritative Verkündigung hin glauben, daß Gott ihr Vater sein wolle. Wenn diese Ueberzeugung nur dadurch erzeugt werden sollte, daß die Menschen Christo glaubten, Gott wolle ihr Vater sein, so wäre niemals eine wirkliche Gotteskindschaft erreicht worden, sondern nur der Glaube, daß Gott die Menschen als seine Kinder betrachten wolle. Ein solcher Glaube ist aber solange in sich widersprechend, als nicht Gott sich selbst den Menschen als Vater bezeugt,

Digitized by Google

als nicht Gott in den Menschen selbst dauernd Wohnung macht. Nimmt man das Letztere an, so ist damit allerdings etwas sehr Wertvolles gewonnen, aber das ist nichts, das bloß auf äußere Offenbarung hin geglaubt wird, da vielmehr die historische Offenbarung hier zu eigener Erfahrung wird, die Verkündigung also höchstens Anregung zu eigener Erfahrung gibt. Damit ist die Offenbarung innere geworden und das, was als rein historische Thatsache behauptet wird, zu einer ewigen Wahrheit in dem Sinne geworden, daß Jeder die Erfahrung der Gotteskindschaft zu jeder Zeit machen kann, der für die Aufnahme des Geistes der Kindschaft die Empfänglichkeit besitzt.

Geht man also auf den Inhalt des Christentums ein, so führt er selbst über die äußere historische Offenbarung hinaus und wirkt befreiend auf die Persönlichkeit. Hiermit ist nun aber auch schon eine Art Beweis für die Wahrheit des Inhalts, ein Erfahrungsbeweis gegeben, der von der Geschichte insofern unabhängig ist, als Jeder zu jeder Zeit diese Erfahrung der Gotteskindschaft machen kann, und der nur insofern von der Geschichte abhängig ist, als diejenigen, die ihn machen können, der Entwickelungsstufe der Menschheit zugehören müssen, die mit Christus eingetreten ist. Die moderne protestantische Theologie ist weit davon entfernt, diese psychologische Erfahrung ableugnen zu wollen; insofern erkennt sie doch, daß das Wesen des Christentums noch nicht in der Geschichte aufgehe. Aber sie wagt doch nicht den Schritt konsequent zu thun, der erst die volle Freiheit eines Christenmenschen ermöglicht, nämlich die Gewißheit des Heils auf diese Erfahrung zu gründen. Vielmehr sucht sie doch wieder nach historischen Stützen und behauptet, diese Erfahrung könne niemand machen, der nicht den historischen Christus als Offenbarungsauktorität anerkennt. Das wird teils damit begründet, daß Christus erst Gottes Zorn versöhnt habe, sodaß um seinetwillen uns Gott als gerecht ansehe; teils damit, daß er uns die Versicherung geben müsse, daß Gott uns gnädig sei, da ohne dieselbe, die durch sein Leben bestätigt wird, wir kein Vertrauen zu Gott fassen können, wie denn überhaupt unsere Sünde und Schwäche im Gottvertrauen als der Grund bezeichnet wird, der eine beständige Hülfe von Heilsgarantieen notwendig mache. Allein wenn das letztere wirklich der Fall ist, so ist damit behauptet, daß die eigene Erfahrung zu keiner Heilsgewißheit führen könne. Sobald man eigene Erfahrung gemacht hat, kann man doch auf diese fußen und braucht sich nicht mehr nur an die Versicherung äußerer Auktoritäten zu halten. Wenn aber Christus erst das Heil durch Versöhnung des göttlichen Zorns erworben haben soll, so ist das eine Theorie, die nicht durchweg in der urchristlichen Zeit bezeugt wird, also schon damals nicht zum Wesen des Christentums gehörig angesehen sein kann, ganz abgesehen von den mancherlei dogmatischen Bedenken, die ihr im Wege stehen. Um den auktoritativen Standpunkt völlig mit dem Standpunkt der eigenen Erfahrung zu versöhnen, hat man behauptet, daß wir die Gotteskindschaft, die Christus als historischer erworben habe, dadurch erfahren, daß Christus als erhöhter

Digitized by Google

uns innewohne. Allein dabei hat man übersehen, daß dieses Innewohnen Christi, wie es allerdings von Paulus behauptet und vom Johannesevangelium angenommen wird, niemals ohne das Innewohnen des Geistes vorkommt. Christus ist der Geist, Christus in uns ist nicht verschieden von dem Geiste Christi in uns oder dem Gottesgeiste, der in Christus war und auch in uns ist. Aber in der anschauenden Phantasie verschwimmt die Einheit des Princips und seine Kontinuität mit der Person Christi, wobei die historische Person unmittelbar identisch sein soll mit der erhöhten, während die erhöhte doch gerade die zeitlichen Bedingtheiten abgestreift hat und im Grunde nur noch Vertreter des Princips ist, wenn sie nicht etwa (eine Ansicht, die auch vorkommt) so sehr in die göttliche Sphäre gehoben sein sollte, daß ihre menschliche Erscheinungsform überhaupt beseitigt und sie mit Gott thatsächlich identifiziert ist, wo denn freilich gerade die Idee der Gottmenschheit über der Gottheit Christi verloren geht und das Specifische des Christentums dann allerdings nur so gerettet werden kann, daß der Gott Christus in den Menschen lebt und so wieder die Gottmenschheit als dauerndes Princip erreicht wird, aber freilich so, daß von dem historischen Christus dann sogut wie nichts mehr übrig geblieben ist.

Wenn man also zugibt, daß die christliche Erfahrung von der Gotteskindschaft dem Christentum wesentlich ist, so kann die Betonung der historischen Person Christi nur die Bedeutung haben, daß wir durch sein Vorbild zu ähnlichen Erfahrungen veranlaßt werden, ohne daß wir deshalb an seine konkrete Erscheinungsform und zeitlich bedingte Handlungsweise uns gebunden fühlten. Es ist so für die Phantasie eine Anschauungsform gegeben, welche das Princip in seiner Lebendigkeit vergegenwärtigt, freilich auch zugleich in einer ganz bestimmten zeitlichen Form und es wird dann darauf ankommen, daß man das Princip selbst von der historischen Bedingtheit loslöst, in der es erscheint. Hierauf beruht auch der Universalismus der christlichen Religion, daß sie nicht die ursprünglichen konkreten Zustände der ersten Zeit und des Stifters als absolute fixiert und die ganze weitere Entwickelung an sie bannt.

Hier kommt noch ein Moment in Betracht, das von dem Christentum niemals aufgegeben ist und das doch in der modernen positiven Theologie sehr zu kurz kommt, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den das Christentum immer erhoben hat. Wenn in der modernen Theologie neben dem historischen supranaturalen Charakter die Heilserfahrung auch nicht fehlen soll, so wird diese doch sehr häufig nur als eine positive Gegebenheit hingenommen. Schon Schleiermacher hat mit seiner Bestimmung der christlichen Erfahrung den Standpunkt psychologischer Empirie eingenommen. Das gleiche kann man von der Ritschl'schen Schule sagen und nicht viel anders steht es mit Frank und seinen Anhängern. Mit dem formalen Supranaturalismus der Ritschl'schen Schule ist es gegeben, daß sie sich auf die thatsächliche Erfahrung berufen, daß im Anschauen des historischen Christus ihnen das Bewußtsein der Kindschaft erwachse. Das soll eine positive Erfahrung sein, die ge-

Digitized by Google

macht wird, deren Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aber nicht erhärtet wird. Wenn man einwenden würde, daß diese Erfahrung nicht gerade notwendig an Christi Verkündigung gebunden sei, so würden sie nur entgegnen, das widerspreche ihrer Erfahrung. Ebenso nahm Schleiermacher die christliche Erfahrung als etwas Feststehendes. Auch Frank geht von dem Bewußtsein des Wiedergeborenen aus und macht von diesem aus Rückschlüsse. Dieses Bewußtsein setzt er als gegeben voraus. Ja es wird behauptet, daß man die Wahrheit der christlichen Religion Niemandem andemonstrieren könne, der sie nicht erfahre, weil sie auf dieser höheren Empirie ruhe. In dem Sinne erkennen nun freilich wohl Alle die Allgemeingültigkeit der christlichen Erfahrung an, daß Jeder, der sie macht, auch wünschen muß, daß sie die Anderen machen. Aber nicht nur leugnen sie, daß das Christentum andemonstriert werden könne, d. h. daß durch irgend einen Beweis der Wahrheit des Christentums jemand zum Christen werden könne, der nicht selbst die christliche Erfahrung macht, sondern sie wollen auch den rationalen Charakter der christlichen Religion nicht zugeben, da sie vielmehr positiven Charakter trage. Schließlich soll es in irgend einer Form auf eine Willensentscheidung für oder wider Christus ankommen, auf eine Anerkennung der positiven Offenbarung, auf eine Unterwerfung, Gehorsam und man bleibt bei der Thatsächlichkeit der mit dieser Gehorsamsthat verbundenen Erfahrung stehen. Und doch wird die Allgemeingültigkeit des Christentums sich schwerlich aufrecht erhalten lassen, wenn man nicht den rationalen Charakter desselben in irgend einem Sinne zugibt. Denn wenn nicht das christliche Erfahrungsprincip der menschlichen Bestimmung, die in der Natur des Menschen angelegt ist, entspricht, so kann auch der Anspruch nicht bestehen, daß Alle diese Erfahrung machen müßten. Das Gefühl hiervon führte nun doch trotz entgegengesetzter Behauptungen schon Schleiermacher dazu zu zeigen, daß das Christentum die Religion sei, welche die Idee der Religion realisiere, indem es das Gottesbewußtsein erst zu der ihm eigentümlichen Kräftigkeit erhebe und mit dem der ethischen Natur des Menschen entsprechenden ethischen Thatkraft durch seinen sittlichen Impuls versehe. Da nun die Religion selbst erst die Vollendung der Vernunft ermöglicht, das Christentum aber die Vollendung der Religion darstellt, so ist doch im Grunde das Christentum wahrhaft rationale Religion, wobei rational nur nicht in dem engen Sinne „der theoretischen Vernunft gemäß" genommen werden darf. Aehnlich ist es aber auch die Meinung von Ritschl, daß das Christentum dadurch als vollkommene Religion sich darstelle, daß es den dem Menschen innewohnenden Trieb nach Freiheit durch Erhebung über die Welt realisiere, oder die Meinung Kaftan's, daß erst im Christentum ein höchstes Wissen zu erreichen sei, indem hier Alles einem höchsten Zweck, der sich als der umfassendste und allgemeingültige erweisen lasse, dem Reich Gottes untergeordnet werde. Auch Frank würde keinen Anstand nehmen zuzugeben, daß das Bewußtsein der Wiedergeburt, wenn auch ein „sonderliches" Bewußtsein, doch erst dem Menschen die volle Befriedigung gewähre, also seiner wahren Natur entspreche. Den Gedanken,

Digitized by Google

daß das Christentum rationale Religion sei, geben sie also doch nicht völlig preis, wenn sie auch unter der ratio nicht die theoretische Vernunft verstehen, sondern die praktische oder religiöse Vernunft. Aber konsequent lassen sie diesen Gedanken doch wieder nicht zur Geltung kommen, weil sie doch immer wieder zugleich den überweltlichen Charakter des Christentums hervorheben, oder seinen positiven Erfahrungscharakter, der historisch bedingt sein soll, und nichts mehr tadeln als den Rationalismus in der Theologie; ihm setzen sie doch wieder entgegen, daß diese Erfahrung positiven Charakter trage, daß sie von dem historischen Glauben an Christus bedingt sein soll. Das kann freilich nur dann seinen verständlichen Sinn haben, wenn die Form, in welcher Christus das christliche Erfahrungsprincip dargelebt hat, absoluten Charakter trägt, ist dann aber nicht zu verstehen, wenn man zugleich wieder an dem historischen Bilde Christi allerhand auszusetzen hat, das man als irrelevant beiseite schiebt, zumal wenn sich dieses nicht auf religiös Gleichgültiges, sondern auf religiös-ethische Vorstellungen selbst bezieht. Jedenfalls ist aber die Allgemeingültigkeit nicht festzuhalten, wenn man nicht aus dem Historischen gerade das heraushebt, was in ihm ewigen Charakter hat, das christliche Princip, das Allen gilt.

Um die christliche Gewißheit nicht von dem positiv Historischen abhängig zu machen, hat man sich auf den fortlebenden Christus berufen und behauptet, daß von der Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm erst die Geschichte in das rechte Licht komme und zu voller Gewißheit erhoben werde. In der Gemeinschaft mit ihm wollte man das universale Moment haben. Allein einmal ist es unverständlich, welchen Wert es haben soll, daß der fortlebende Christus für die Geschichte garantieren soll. Denn wenn man von dem Fortlebenden Erfahrung gemacht hat, so genügt doch das; und der Rückgang auf die Geschichte ist wenigstens im religiösen Interesse völlig überflüssig. Oder wenn doch die Geschichte wieder zugezogen werden muß, dann genügt in Wahrheit der Fortlebende gar nicht; dann sieht man aber auch nicht, wie der Fortlebende schon soll für die Geschichte bürgen können. So wird man im Kreise herumgeführt. Sodann aber trägt diese Erfahrung des fortlebenden Christus subjektiven und nicht allgemeingültigen Charakter und wird *schließlich* vom Willen abhängig gemacht, der sich für Christus entscheidet. Entweder ist nun diese Entscheidung willkürlich, auktoritativ oder sie hat einen vernünftigen Grund. Im ersten Fall kann von Allgemeingültigkeit nicht die Rede sein. Daß aber diese Entscheidung vernünftig sei, kann man nur dann sehen, wenn das, was der fortlebende Christus bietet, wirklich rational ist. Allein es ist die Frage, ob die Erfahrung des verklärten Christus wirklich etwas Rationales sein kann, da eine Person immer etwas Konkretes ist, und die Erfahrung einer solchen Person sich psychologisch nicht feststellen läßt. Was man erfährt, ist doch am Ende nur die Gottesgemeinschaft, die Kindschaft, die göttliche Aktion im Innern, die mit dem erhöhten Christus verbunden sein soll. Daß diese aber von dem persönlichen erhöhten Christus stamme, wird sicher niemand erfahren können, der nicht auf *historischem* Wege von ihm weiß und nun seine Erfahrung auf ihn

Digitized by Google

deutet, während dabei natürlich niemals diese konkrete historische Persönlichkeit, sondern nur der ihr innewohnende Gottesgeist, der auch uns einwohnt, Gegenstand der Erfahrung werden kann. Denn das Historische kann nicht als gegenwärtig erfahren werden, sondern nur das Ewige, das über eine bestimmte Zeit hinausgeht. Der verklärte Christus selbst ist in der That als Erfahrungsobjekt schwerlich etwas anderes als ein besonderer Ausdruck für die Erfahrung der Gottesgemeinschaft, der Kindschaft, die er seiner Zeit verkündete und auf seine Weise darlebte, also des christlichen Princips. Dieses Princip ist zwar nicht unpersönlich, denn in uns wird die Gottesgemeinschaft als etwas durchaus Persönliches empfunden; aber es ist nicht notwendig, daß eine Person, die sie erfahren hat, als diese umschriebene Persönlichkeit uns einwohne; ja es ist dies vielmehr eine völlig unhaltbare Annahme; man sieht auch, wie Christus schon den neutestamentlichen Schriftstellern, welche diese Erfahrung betonen, zu einem Princip wird und ganz nach Art der religiösen Phantasie zwischen dem Geiste Gottes oder Gott, der uns innewohnt, und einer besonderen Person schwankt, geradeso wie Luther von dem Christus in uns redet und doch wieder davon, daß wir den Andern ein Christus werden sollen.

Kurz, die Erfahrung, die die moderne Theologie in verschiedenen Formen zuzieht, ist doch vielfach nicht scharf genug psychologisch gesichtet und bietet an sich nicht die mindeste Garantie der Allgemeingültigkeit. Wenn ein Katholik, der an die Hülfe der Madonna glaubt, von Erfahrungen spricht, in denen sich die Madonna heilskräftig erwiesen habe, so erklärt man das für Selbsttäuschung — von dem Erfahrungsstandpunkte dieser Theologen aus sehr mit Unrecht. Einerseits sind sie in ähnlicher Lage, indem sie an Stelle der Madonna Christus setzen und können schließlich sich nur durch Berufung auf die Geschichte zu rechtfertigen versuchen, die aber doch nie so weit reicht, daß man von der konkreten historischen individuellen Person noch heute Erfahrungen machen kann, sondern nur von dem, was in dieser Person der treibende Faktor war, der eben auf uns übergeht und deshalb erfahrbar wird, das Bewußtsein der Kindschaft, die ethisch bestimmte Gottesgemeinschaft. Andererseits schießen sie über das Ziel hinaus, wenn sie jene katholische Erfahrung für bloße Selbsttäuschung halten, da der Erfahrung der Hülfe der Madonna doch auch eine wirkliche Gottesgemeinschaft zu Grunde liegen kann, für die die Phantasie nur ein falsches Symbol zur Veranschaulichung wählt.

Wenn das Christentum von jeher den Anspruch erhoben hat, absolute Religion zu sein, so kann dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit bloß durch Berufung auf die Erfahrung noch nicht gerechtfertigt werden, mag diese Erfahrung nun die Geschichte sein, die immer einen konkreten Charakter zugleich trägt, sodaß das in konkreter Form erscheinende Princip eben von dieser Form unterschieden werden muß, oder mag sie subjektiv psychologische Erfahrung sein, die nur dann Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, wenn der Inhalt dieser Erfahrung allgemeingültig ist und sich als solcher erweisen läßt. Hieraus ergibt sich also die Aufgabe der Theologie, über den

Digitized by Google

empirischen Charakter in jeder Form hinauszugehen, wenn sie anders die Allgemeingültigkeit des Christentums erweisen will. Das Wesen des Christentums historisch und psychologisch zu untersuchen, ist gewiß die Aufgabe der Theologie. Sie ist aber damit noch nicht erschöpft. Das allgemeingültige Princip des Christentums soll erkannt werden und das geschieht nicht bloß auf historischem Wege, auch nicht bloß auf dem Wege der psychologischen Erfahrung oder durch eine Kombination von beiden in den eben skizzierten mißlungenen Formen. Man kann nicht durch Rückgang auf das Urchristentum allein das christliche Princip erkennen, weil man sonst auch, wenn dies bei der Mannigfaltigkeit des Urchristentums selbst möglich wäre, die konkreten Eigentümlichkeiten der urchristlichen Zeit, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können, zum Wesen des Christentums rechnen müßte. Man kann es aber auch nicht durch bloße Vergleichung aller Entwickelungsphasen des Christentums erkennen, weil man da auf Unwichtiges, das allen christlichen Zeiten gleich ist, ein besonderes Gewicht legen könnte und das Centrale vielleicht doch nicht klar herausheben würde. Nicht einmal durch Vergleichung des Christentums mit anderen Religionen kann man das christliche Princip herausfinden, obgleich man durch einen solchen Vergleich weit näher dem Ziele kommt. Denn man wird gezwungen auf das zu sehen, wodurch das Christentum sich von den anderen Religionen unterscheidet. Indes ist doch auch da noch möglich, daß man das Wesen des Christentums nicht völlig erkennt, weil man leicht äußere Differenzen, die das Wesen nicht treffen, mit den wesentlichen Differenzen zusammennehmen kann und so doch noch kein klares Bild von dem christlichen Princip gewinnt, ganz abgesehen davon, daß durch diese Feststellungen die Allgemeingültigkeit des christlichen Princips noch lange nicht erwiesen wäre. Erst die Zuziehung der Spekulation kann hier zu voller Klarheit verhelfen und es ist der große Fortschritt der neueren Zeit, daß die Religionsphilosophie der vergleichenden Religionswissenschaft zur Seite geht. Man muß wissen, worauf es in der Religion ankommt, man muß Gesichtspunkte gewinnen, von denen man sich bei der Hervorsuchung der wesentlichen Momente des Christentums leiten läßt; man muß anerkennen, daß es ein Ideal der Religion gibt, dessen Verwirklichung die empirische Religion anstrebt, ein Ideal, das der Vernunft entsprechend ist und deshalb Allgemeingültigkeit hat und man muß zu zeigen suchen, daß das christliche Princip diesem allgemeingültigen Vernunftideale entspricht. Ich habe in meinem „Menschlichen Erkennen" mich hierüber ausführlicher ausgesprochen. Nur wenn es einen solchen vernünftigen Maßstab gibt, kann man die verschiedenen Religionen nach ihm messen und von einer Religion reden, die Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, weil sie ihrem Princip nach diesem Ideal entspricht.

Nun hat man freilich gesagt, das Ideal der Religion müsse man der christlichen Religion entnehmen. Allein da wird man im Kreise herumgeführt. Denn zuerst wird behauptet, im Christentum sei das Ideal der Religion, dann wird hieraus wieder bewiesen, daß das Christentum die höchste oder absolute Religion sei. Diese Be-

Digitized by Google

hauptung wird schon dadurch hinfällig, daß man im Christentum zwischen dem christlichen Princip und dessen Erscheinungsformen unterscheiden muß. So wird man vielmehr durch die Untersuchung des Wesens der Religion auf das Ideal geführt und dann erst kann man fragen, ob nicht die christliche Religion diesem Ideale entspreche. So hat man dann Richtpunkte, nach denen man den historischen und psychologischen Stoff betrachten und beurteilen kann. Kurz die Theologie kann den spekulativen Charakter nicht entbehren, wenn sie das Christentum als absolute allgemeingültige Religion verstehen will.

Es ist nun zwar in der That ein Vorzug beinahe der gesamten neueren Theologie, daß sie die Beziehung zur Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie nicht vernachlässigt. Was früher unmittelbar und naiv geglaubt wurde, dessen Fundamente werden untersucht. Die Ritschl'sche Theologie erklärt die metaphysischen Aussagen über Christus für überflüssig, weil sie ihre Basis in der Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie hat; nicht vom Erfahrungsstandpunkt oder gar vom historischen Standpunkt kann sie solche Kritik üben, sondern vom Standpunkt ihrer Erkenntnis des Wesens der Religion. Schleiermacher hat ähnliche Kritik am Dogma geübt, ebenfalls von seinem Religionsbegriff aus. Daß man zwischen Dogma und Glauben unterscheidet, beruht auf der Religionspsychologie. Kurz es ist in der modernen Theologie eine Erhebung des Glaubensstandpunktes zum Wissen, eine Potenzierung des christlichen Bewußtseins, das die Fundamente seines Glaubens untersucht.

Aber wenn auch der Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie thatsächlich ein großer Einfluß eingeräumt wird, so ist doch dieses Wissen von dem Wesen der Religion nicht immer so beschaffen, daß man zu dem Resultat kommt, der wesentliche Inhalt des Glaubens könne auch als allgemeingültig erwiesen oder gar zum Wissen erhoben werden. Man begnügt sich oft damit, die psychologischen und historischen Elemente des Glaubens aufzudecken, und ist im besten Falle zufrieden die Gründe dafür anzugeben, weshalb von der Allgemeingültigkeit einer bestimmten Religion nicht die Rede sein könne. Andere, welche das Wissen von der Religion nicht theoretisch sondern praktisch orientiert sein lassen, erkennen zwar an, daß es einen praktischen Beweis für die Allgemeingültigkeit des Christentums gebe. Der religiöse Inhalt soll gewußt werden können, aber nur so, daß er als das das Bewußtsein praktisch Befriedigende angesehen wird, daß nicht eine theoretische, sondern nur eine praktisch orientierte, auf Werturteilen ruhende Einsicht gewonnen wird, welche zeigt, daß der christliche Inhalt deshalb Geltung haben müsse, weil er nach dem Werturteile gemessen, das Bewußtsein befriedige. In diesem Falle würde es sich aber fragen, ob unter dem Werturteile nur das Urteil über das verstanden wird, was unser Bewußtsein subjektiv befriedigt, oder ob man einen objektiven Maßstab für die Werte annimmt. Im ersten Falle ist die Behauptung, der christliche Inhalt sei wertvoll, weil er unser Bewußtsein befriedige, weil wir durch seinen Besitz Seligkeit empfinden, oder uns durch seine Vorstellungen im sittlichen Handeln gestärkt fühlen, nicht mehr als eben

Digitized by Google

eine thatsächliche Behauptung, die noch lange nicht den Einwand beseitigt, daß diese Urteile gänzlich subjektiv und individuell seien. Wenn man ihren allgemeingültigen Charakter dadurch erhärten will, daß man auf die Gemeinde verweist, in der diese Erfahrung gemacht werde, so wird ihre Allgemeingültigkeit dadurch noch lange nicht erwiesen, da es auch andere Gemeinschaften gibt, die diese Erfahrung nicht anerkennen. In Wahrheit wird es auch ganz vergeblich sein, die Allgemeingültigkeit des christlichen Inhaltes erweisen zu wollen, wenn man schließlich doch wieder zugleich den supranaturalen, den positiven Charakter des Christentums betont. Denn dieser bringt es ja mit sich, daß man eben seine Allgemeingültigkeit nicht einsehen kann. Das Positive ist gegeben und muß als gegeben hingenommen werden. Das Supranaturale und Uebervernünftige vollends kann in seiner inneren Notwendigkeit gar nicht erkannt werden. Denn sobald das der Fall sein würde, wäre es eben rational. Daher auch der in der katholischen Kirche vorkommende Versuch auf Grund einiger Erkenntnisse zu beweisen, daß unser religiöses Wissen supranaturaler Ergänzung bedürfe, immer nur mit dem Auktoritätsglauben enden kann. Denn sobald man damit Ernst machen würde, diese supranaturale Ergänzung als allgemeingültig darzuthun, würde man ja ihren supranaturalen Charakter aufheben. Hier muß man eben auf den Glauben verweisen, und zwar auf den Auktoritätsglauben, zugleich aber doch behaupten, daß dieser Glaube beselige oder sittlich fördere. Eben damit ist man aber wieder in einem Zwiespalt und sollte er auch nur darauf reduciert werden, daß man die Form supranaturaler Offenbarung mit dem rationalen Inhalt verbinden will. Denn sowie man diese supranaturale Form für wesentlich erklärt, gehört sie eben auch zu dem Inhalt.

Ein wirklicher Beweis für die Allgemeingültigkeit des christlichen Inhalts kann nur gegeben werden, wenn man das Christentum seinem Princip nach als rationale Religion auffassen kann. Mindestens also müßte erwiesen werden, daß sein Inhalt dem Begriff von dem Ideal der Religion entspricht, den die Vernunft bildet. Damit ist die religiöse Erfahrung nicht beseitigt, sondern nur als der Natur des Menschen entsprechend dargethan. Es wird dann gezeigt, daß es zum Wesen des Menschen gehört, religiös zu sein und daß die christliche Religion eine solche Form der Frömmigkeit darstellt, welche dem Vernunftideal der Religion entspricht, sofern wenn einmal Gottesgemeinschaft zum Wesen des Menschen gehört, die volle Realisierung der Gottesgemeinschaft, die zugleich universal ethisch bestimmt ist, allein dem Begriff der Religion wirklich entspricht, also nicht eine Religion, die den Menschen um seine sittliche Selbständigkeit bringt, nicht eine Religion, die ihn unmündig erhält, auch nicht eine Religion, die nur zuweilen das Bewußtsein erregt, und nicht eine dauernde Bestimmtheit des Bewußtseins ist; auch eignet sich noch keine Religion zur Universalreligion, welche nicht ein so hochstehendes Princip hat, daß es sich jede Individualität auf ihre Weise aneignen kann, welches nicht mit sehr verschiedenen Formen der konkreten Ausgestaltung sich verbinden kann. Kurz die Theologie muß

Digitized by Google

schließlich einen rationalen Charakter tragen, wenn sie die Allgemeingültigkeit des Christentums erweisen will, und es muß der rationale Inhalt des Christentums sein, der ihm diesen universalen Charakter sichert.

Aber auch das scheint mir noch nicht zu genügen. Nicht bloß als praktische Größe soll die Religion aufgefaßt werden. Die Religion will auch Wahrheit haben, und es gehört zu dem Ideal der Religion, daß ihr wesentlicher Inhalt nicht nur dem praktischen Bedürfnis entspreche, sondern auch als in sich wahr erkannt werde. Denn durch den Nachweis, daß die christlichen Vorstellungen beseligen oder die Willenskraft beleben, ist ihre Wahrheit noch lange nicht erwiesen. Diesen psychologischen Einfluß können auch Phantasieen ausüben und wenn die Theologie Wissenschaft ist, so muß sie die religiöse Wahrheit auch als solche erkennen. Die spekulative Theologie hat das anerkannt und sich bemüht, den Inhalt des Christentums nicht nur als unserem praktischen Bedürfnis, unserer praktisch vernünftigen Natur entsprechend, sondern als Wahrheit zu erweisen. Man ging dabei von der Ansicht aus, daß die religiösen Erfahrungen nicht bloß dem praktischen Interesse dienen, sondern daß in ihnen auch eine vernünftige Erkenntnis enthalten sei, daß die theoretische Erkenntnis nicht von der praktischen Erkenntnis und ihren Werturteilen sich absondern lasse, daß das Objekt der Religion Gott auch an sich erkennbar sei und man nicht bloß durch ein Gefühl der Beseligung oder Willensstärkung von ihm eine Ahnung habe, durch das noch gar nicht garantiert ist, daß dieser Gott auch wirklich existiere. Diese Erkenntnis kann nun nicht supranatural sein, sondern sie muß vernünftig sein, weil der Inhalt als wahr soll erkannt werden können. Es ist auch selbstverständlich, daß keine besonderen Maßstäbe für diese Erkenntnis als Wahrheitskriterien angelegt werden können. Vielmehr muß der Inhalt dieser Erkenntnis nach den für alles Erkennen gültigen Kriterien sich als wahr erweisen lassen. Es hat nun spekulative Theologen gegeben, die trotzdem sie hier eine spekulative Erkenntnis geben wollten, doch den Inhalt derselben auf Offenbarung gründen wollten, also nicht diesen Inhalt als in sich wahr, sondern als auf göttlicher Auktorität ruhend darstellen wollten, von besonderen Thaten Gottes redeten, die hier erkannt würden, wie sie in den Offenbarungsurkunden bezeugt seien. Als solche Thaten Gottes können nun aber entweder historische Fakta gelten. Diese historischen Fakta vermag man aber nicht als in sich wahr zu erkennen, es müßte denn sein, daß man solche Fakta als allgemeingültig ansähe, womit sie aber eben ihren Charakter als Fakta verlieren, die einmal vorgekommen sind, und vielmehr als der menschlichen Natur entsprechende Aktionen Gottes aufgefaßt würden, die mit dem Ideal der Religion gegeben sind und wie sie einmal historisch vorkamen, jederzeit geschehen. Denn Fakta, die in dem Sinne allgemeingültig sind, daß sie für Alle gelten, obgleich sie nur einmal geschehen sind, und daß Alle ihren Inhalt sich aneignen sollen, können nicht als in sich wahr erkannt werden, sondern müssen als für Alle geschehen geglaubt werden. Als allgemeingültig können sie eben nur dann angesehen werden, wenn sie als historische

Digitized by Google

Erscheinung eines allgemeingültigen Princips sich betrachten lassen, das Alle als richtig erkennen können und das Alle eben deshalb sich auch aneignen können. Das Princip der ethisch bestimmten Gotteskindschaft oder Gottmenschheit ist etwas Allgemeingültiges. Der Glaube aber, daß wir nur durch den Anschluß an die historische Person Christi desselben teilhaft werden, ist historischer Glaube. Man mag immerhin sagen, daß das in Christus erschienene Princip auf uns übergehe. Wenn man nur anerkennt, daß dieses Princip unserer vernünftigen Natur entspreche und in diesem Sinne rational sei, so genügt das für die spekulative Erkenntnis. Hingegen gehört die Art, wie dieses Princip in concreto erschienen ist, der historischen Forschung an. Daß aber dieses Princip allgemeingültig, rational sei, daß erst mit diesem Princip unser vernünftiges Wesen befriedigt ist, das erst ermöglicht es, das Christentum als allgemeingültige Religion zu erkennen. Ebenso aber muß dann auch Gottes und des Menschen Wesen wirklich erkannt werden können, so daß dieses Princip nicht als eine subjektive Täuschung, sondern als in Gottes Wesen begründet aufgefaßt wird. Kann diese Erkenntnis nicht gewonnen werden, so kann das Christentum überhaupt nicht erkannt werden, nicht als Wahrheit verstanden werden, sondern man muß bei dem empirischen Standpunkt verharren, der uns auf das Anerkennen von historischen Thatsachen und subjektiven Erfahrungen verweist. Daß jede Wahrheit auf historischem Wege in das menschliche Bewußtsein eintritt, wird man schwerlich leugnen; daß sie aber, nachdem sie einmal verkündet ist, als solche auch muß erkannt werden können, ist ebenso richtig. In diesem Sinne wird sie fortgesetzt historisch, insofern sie immer wieder von den Menschen erkannt und in konkreter Weise ausgestaltet wird, nachdem sie einmal in das Bewußtsein eingetreten ist. Das gilt auch von religiösen Wahrheiten. Sind sie einmal in das Bewußtsein der Menschheit eingeführt, so können sie auch jederzeit wieder als Wahrheit erkannt werden.

Wollte man einwenden, eine solche rationale Erkenntnis sei noch nicht Religion, so hat dieser Einwand keine Bedeutung. Denn zugegeben, daß die Religion auch Erkennen hat, so muß man sagen, die erkenntnismäßige Seite der Religion kann erst damit befriedigt sein, daß der Inhalt der Religion als Wahrheit erkannt wird, also in seiner Allgemeingültigkeit und Vernünftigkeit begriffen wird. Ob mit dieser Erkenntnis die Religion erschöpft sei, ist eine ganz andere Frage. Uebrigens möchte ich in dieser Hinsicht doch auch bemerken, daß der, dem es mit der religiösen Erkenntnis Ernst ist, nicht bloß sogenannte theoretische Erkenntnis mit ihr besitzt, sondern sich im Besitz einer Wahrheit weiß, die sein Bewußtsein bestimmt. In diesem Sinne faßte ein Origenes die Erkenntnis auf und es ist fraglich, ob er damit nicht der Wahrheit näher kam, als mit der Betonung des Unterschieds zwischen theoretischem Wissen und Werturteilen. Der Besitz der Wahrheit ist eben auch ein Gut, das wertvoll ist, und eine wirkliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit wird den Menschen sicher nicht gleichgültig lassen. Kurz, die Theologie hat nicht nur die

Digitized by Google

Aufgabe, das Wesen des Christentums historisch und psychologisch zu untersuchen, sondern auch den Wahrheitsgehalt des christlichen Inhaltes zur Erkenntnis zu erheben, das Christentum als die seinem Princip nach dem Ideal der Religion entsprechende Religion zu verstehen und seinen wesentlichen Erkenntnisinhalt als in sich wahr zu erweisen.

Hienach hat die Theologie die Erforschung des Christentums zur Aufgabe. Sie hat es historisch und spekulativ zu durchdringen. Ohne die spekulative Seite bleibt die Theologie ein Fragment. Ohne sie kann sie auch nicht die Aufgabe erfüllen, die die Religion ihr stellt. Denn die Religion entfaltet sich zur Theologie, weil sie das Bedürfnis des Erkennens hat. Erkennen ist aber noch nicht gegeben mit dem Feststetzen von Thatsachen, es muß vielmehr diese Thatsachen auch deuten, in Zusammenhang bringen, den Wahrheitsgehalt der Geschichte herausheben und das Ewige und Allgemeingültige, das in den mannigfachen geschichtlichen Formen des Christentums sich auslebt, fixieren und als Wahrheit erweisen. Man hat lange behauptet, die Religion sei positive Religion im Gegensatz zu dem vorigen Jahrhundert, in dem man von natürlicher Religion sprach. Es ist an der Zeit, sich dessen wieder bewußt zu werden, daß das bloß Thatsächliche noch gar keinen Beweis für seine innere Wahrheit und Haltbarkeit enthält, daß man vielmehr in dem Thatsächlichen das in die Geschichte eingetretene Ewige und Allgemeingültige erkennen muß, das in der Geschichte der Menschheit verschiedene konkrete Gestaltungsformen annehmen kann und annimmt, indem dieses Princip sich immer vollkommener und allseitiger darstellt und auslebt.

Man hat neuerdings ein starkes Gewicht auf den irrationalen Faktor in der Welt gelegt und diesen Gedanken auch zu gunsten einer supranaturalen Offenbarung verwendet. Die irrationale Seite der Welt soll ein rationales Verständnis der Welt unmöglich machen. Die Sünde vor allem soll irrational sein und deshalb besondere extraordinäre Veranstaltungen supranaturaler Art notwendig machen, um sie zu überwinden. Allein gerade wenn die Sünde irrational ist, kann ihre Ueberwindung nur rational sein. Wenn man aber die Sünde so vorstellt, daß die in dem Menschen vorhandenen guten Potenzen durch sie gänzlich vernichtet sind, so ist das eine Uebertreibung; ebenso kann sie auch nicht als ein absoluter Abfall von Gott angesehen werden, sondern nur als ein Zurückdrängen des Gottesbewußtseins durch andere Faktoren, die an sich auch berechtigt sind. Wenn die Sünde einen absoluten Charakter haben soll, als wäre der böse Wille absolut ohne alles Gegengewicht, so ist freilich eine Umschaffung notwendig; aber dann ist auch die Kontinuität des Bewußtseins aufgehoben. Es handelt sich bei der Sünde nur um das verkehrte Verhältnis an sich berechtigter Faktoren. Eben deshalb ist auch eine rationale Religion, d. h. ein Ideal der Religion möglich, das so beschaffen ist, daß diese Faktoren in Harmonie stehen, insbesondere die natürliche und die geistige Seite des Menschen. Das Christentum kann nur absolute Religion sein, wenn sich zeigen

Digitized by Google

läßt, daß es nicht den Menschen mit seinen natürlichen Anlagen und Gaben in Gott untergehen läßt, sondern die Tendenz hat ihn zu vollenden. Wenn die christliche Religion supranatural in dem Sinne ist, daß sie das Natürliche vernichtet oder verkürzt, oder auch nur in dem Sinne, daß die volle Gottesgemeinschaft über die Naturanlage hinausgeht und für den Menschen noch besondere, seiner Natur fremde Zuthaten notwendig sind, um sie zu erreichen, so ist das Christentum nicht die absolute Religion, sondern dualistisch. Gerade dadurch erweist es sich auch als rationale Religion, daß es alle Zustände verurteilt, die der Vollendung der menschlichen Persönlichkeit im Wege stehen, daß es gerade das Ideal der in sich harmonischen Persönlichkeit und die Ausgestaltung der Welt zu einem harmonischen Ganzen anstrebt, zu einem Reiche der Geister, das nicht der Natur feindlich ist, sondern sie mit Geist durchdringt und verklärt. Es wird darauf ankommen, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung mit der grundsätzlichen Erfüllung des Menschen mit göttlichem Geiste verbunden wird, wie man denn auch nur dann persönliche Gewißheit der Sündenvergebung haben kann, wenn man persönlich die Gottesgemeinschaft inne wird. Diese Erfahrung ist aber zugleich ein Wissen davon, daß der eigene Zustand der Grundrichtung nach dem Ideal der Religion entspricht. Wer Gott klar als denjenigen erkennt, der mit seinem ethischen Geiste in den Menschen wirksam und zwar dauernd wirksam sein will, wird damit eine rationale Erkenntnis besitzen, die mit der persönlichen Heilserfahrung zusammenstimmt. Diese Erkenntnis kann überhaupt im vollen Sinne Niemand besitzen, der sie nicht auch als persönliches Bewußtsein festhält und erfährt.

Es mag nun völlig richtig sein, daß die Erkenntnis des christlichen Princips die empirischen Kirchen nicht befriedigt, daß es ihnen zu abstrakt ist und wenig brauchbar erscheint, da sie das Christentum in einer individuell-konkreten Form besitzen. Allein notwendig ist dieser Zwiespalt nicht, denn das christliche Princip selbst lebt sich ja in konkreten Formen aus; eben dieses zeigt ja die historische Theologie; es ist aber von der größesten Bedeutung, zugleich das christliche Princip zu erkennen. Denn auch praktisch hat man an ihm den Maßstab, nach dem sich die konkrete Ausgestaltung beurteilen läßt. Wenn also die Theologie dieses Princip klar herausstellt, so leistet sie damit auch dem praktischen Christentum einen Dienst. Denn auch die anschaulichen Formen, in denen sich das christliche Princip populär darstellt, können diesem Princip mehr oder weniger entsprechen und die Deutung dieser Formen kann vollkommener und unvollkommener sein. Man kann die anschauliche Form mit dem Inhalt selbst identifizieren oder sich dessen bewußt bleiben, daß sie nur die anschauliche Form für den geistigen Inhalt sein soll. Je klarer die Erkenntnis des Princips ist, um so mehr wird auch in dieser Hinsicht eine Materialisierung und Versinnlichung des christlichen Princips vermieden werden, um so klarer wird auch die historische Erkenntnis des Christentums und seiner ver-

Digitized by Google

schiedenen Formen ausfallen, weil sie einmal unbefangen untersucht und sodann in ihrer Bedeutung für die konkrete Entwickelung des christlichen Princips verstanden werden können.

Aus Geschichte und Kunst des Christentums.

Der ersten 1890 erschienenen Reihe der unter dem Titel „Aus Geschichte und Kunst des Christentums" zusammengefaßten Abhandlungen zur Belehrung für gebildete Gemeindeglieder hat Dr. Adolf Hasenclever, der inzwischen von Braunschweig nach Freiburg im Breisgau übergesiedelt ist, nunmehr eine zweite folgen lassen (Berlin 1898, C. H. Schwetschke & Sohn). Auch von den neuen fünf Abhandlungen führen zwei in das Verständnis der älteren Kirchengeschichte ein, während die drei andern moderne Probleme behandeln. Dem Leser, der die beiden Bändchen nacheinander studiert, begegnen, wie es bei der Verwandtschaft der Themata natürlich ist, manche Wiederholungen, die jedoch zur Ausrottung festgewurzelter Vorurteile besonders dienlich sein mögen. Jedenfalls bieten die Aufsätze auch dem praktischen Theologen sowohl ein höchst anregendes geschichtliches Repetitorium als auch manchen neuen dankenswerten Fingerzeig für die Urteilsbildung auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Im folgenden sollen einige der wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen der Verf. seine durchweg auf dem Boden strenger kritisch-historischer Forschung erwachsenen Darlegungen gibt, hervorgehoben werden.

„Warum hat der römische Staat die Christen verfolgt?" Diese Frage war in der ersten Reihe der Abhandlungen vom Standpunkt historischer Gerechtigkeit untersucht und dahin entschieden worden, daß jener Kampf kein willkürlicher, sondern ein gesetzlicher, aus dem antiken Staats- und Religionsbegriff sich mit Notwendigkeit ergebender war. Ist es einerseits begreiflich, daß die Christen die Forderungen eines in seinem ganzen öffentlichen Leben an heidnisch-religiösen Ceremonieen festhaltenden Staates nicht erfüllen konnten, so doch andererseits auch, daß ihre völlige Negation der antiken Welt den Verfolgungshaß hervorrief. Uebrigens sind die Berichte in den Martyrologieen, nach denen sich die kirchlich-populären Vorstellungen gebildet haben, übertrieben. „Es ist unzweifelhaft, daß man auch bei den umfangreichsten Verfolgungen der römischen Kaiser nicht zu solchen Zahlen von vielen Zehntausenden gelangt, wie bei den Verfolgungen der spanischen Inquisition."

An diese Darstellung des äußeren Kampfes schließt sich im 2. Bändchen eine solche des „literarischen Kampfes zwischen dem Urchristentum und dem antiken Heidentum" an und gibt interessante Einblicke in die Art und Weise, wie sich in den Köpfen der Vertreter des letzteren das Christentum spiegelte und wie auf der anderen Seite die antike Weltanschauung von den christlichen Apologeten verwertet wurde. Eine Beeinflussung der jenseitigen Geistesströmungen durch das Christentum ist schwerlich anzunehmen, vielmehr ist dieses, wenn auch nicht klarbewußt, doch entschieden der empfangende Teil gewesen, wie sich besonders auf dem Gebiete des durch heidnisches Mysterienwesen zweifellos beeinflußten Kultus, aber auch auf dem Gebiete der Lehre deutlich nachweisen läßt. „Geistige Vorgänge in der Menschheitsgeschichte lassen sich nicht genau abgrenzen und besonders solche

Digitized by Google

Uebergangszeiten einer alten in eine neue Kultur tragen immer einen synkretistischen Charakter." Auch die literarischen Angriffe, z. B. des Satirikers Lucian, der die Todesfreudigkeit der Christen als leere Schwärmerei („tragödienhaft" hatte sie auch Marc Aurel genannt) und ihre gewiß schon damals oft mißbrauchte Liebesthätigkeit als dumme Gutmütigkeit verspottete, sind geschichtlich zu verstehen: eine von allen äußeren Lebensverhältnissen abstrahierende, nur auf der persönlichen Gesinnung begründete Religion war eben etwas völlig Neues und der antiken Welt völlig Entgegengesetztes. Ebenso wird die ruhige historische Betrachtung dem Celsus heute gerechter als ein Origenes, der ihm absichtlich-boshafte Entstellung des Christentums unterschiebt, während sein redlicher Eifer, sich Kenntnisse über das Christentum zu verschaffen, und die Ehrlichkeit seiner Ueberzeugung, es bedeute einen organisierten Aufruhr gegen die Einrichtungen des Staates, kaum bestritten werden kann. Daß den Apologeten bei ihrem Versuche, das Christentum der Zeitbildung gegenüber als gleichwertig zu erweisen, manche Parteilichkeit der Polemik zu gunsten der eigenen Glaubensgenossen in die Feder lief und daß ihnen die Umgestaltung der christlichen Religion in eine von großem Beweisapparat gestützte Lehre gerade nur mit Hülfe der antiken Denk- und Lehrformen gelingen konnte — eine Arbeit, die, so verdienstlich sie war und so reiche Einblicke in das innig tiefe Gemeinschaftsleben der Christen sie bietet, doch noch heute auch ihre bedenklichen Wirkungen in der Kirche fortsetzt — das alles ist für eine objektive Abwägung unverkennbar.

Der falsche Religionsbegriff, der sich hier bereits angebahnt hat, ist denn auch der Grundfehler des „ersten Dogmas", des symbolum Nicaenum, dem der Verf. im 2. Band einen Aufsatz gewidmet hat. Sein Resultat liegt in der Frage: „Was durch die Gunst des byzantinischen Hofes, auf gewaltsamem Wege, auf sehr menschliche und vielfach höchst unwürdige Weise zustande kam, das soll eine für alle Zeiten feststehende, geoffenbarte Wahrheit sein? Und wir Menschen des 19. Jahrhunderts sollen denken mit der Begriffswelt der Menschen des 4. bis 7. Jahrhunderts?" Nicht als ob über die Aussagen des frommen Bewußtseins, soweit solche dem Dogma zu Grunde liegen, ein Streit wäre, aber die Zustimmung zu einer bestimmten Formulierung des Glaubens durch die Kirche soll nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden. Eine Bemerkung, die der Verf. in diesem Aufsatz über die neuere Diskussion der Johannesfrage macht, wird die Leser interessieren: es scheint ihm „sehr einleuchtend", daß „der Verfasser des Johannesevangeliums ihn (Jesus) auf der Höhe seiner Wirksamkeit in Jerusalem beobachtet hatte."

In die Zeit, als der arianische Streit im besten Fluß war, fällt die Jugend des Mannes, der „die letzte Reaktion der antiken Welt" gegen das Christentum verursachte, Julians des Abtrünnigen, dem im 1. Bande eine feinsinnige, historisch und psychologisch höchst interessante Studie gewidmet ist. Der Verf. widerlegt die bekannte Strauß'sche Auffassung von dem „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren", dessen Stoicismus und Büchergelehrsamkeit schon gegen den Eindruck eines bloß romantischen Schwärmers spreche, und behandelt die Frage, ob nicht die Beschaffenheit der christlichen Religion in seiner Zeit und die Art und Weise, wie man ihn von Jugend auf mit ihr in Verbindung gebracht habe, seinen Abfall hinreichend erkläre. Die Heldenzeit der Kirche war vorüber, sie war ein Faktor geworden, mit dem seit Constantin die staatsmännisch klugen Kaiser zu rechnen gewußt hatten, — waren sie doch selbst die Schiedsrichter in den großen dogmatischen Streitigkeiten, die von Anfang an den gebildeten Heiden verächtlich erschienen

Digitized by Google

waren. Dazu die Ermordung seines Vaters und älteren Bruders durch die Mörderhand des christlichen Kaisers Constantius, ein Unterricht, der teils in den Händen des in dogmatischen Spitzfindigkeiten sich gefallenden Eusebius, teils in denen des höfischen Heuchlers Ekebolius lag — „man sieht, es war alles geschehen, um dem Knaben und Jüngling das Christentum zu verleiden". „So erscheint er als eine tragische Persönlichkeit, die eher unser Mitleid erregt. Er wollte das Gute." Er verschloß auch dem Guten, das er im Christentum wahrnahm, nicht sein Auge, aber sein Versuch, der antiken Religionsauffassung völlig fremde Principien aufzupfropfen, bewahrheitete das Wort Jesu vom Flicken des alten Kleides mit neuen Lappen. Auch ist es „eine tragische Ironie", daß er gerade das dem Christentum entlehnte, „was als ein seinem innersten Wesen völlig widersprechendes Element aus dem Judentum wieder eingedrungen war, nämlich die Hierarchie".

Das angebliche Fundament der katholischen Hierarchie, den römischen Episcopat des Petrus, entgründet der Verfasser in einer andern Abhandlung des 1. Bandes: „Paulus und Petrus in Rom", indem er die für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der traditionellen Zeugnisse bedenkliche Thatsache hervorhebt, daß „je ferner die Zeit, um so ausführlicher die Nachrichten". Im Anschluß an die Tübinger Schule und im Gegensatz zu der Schule Ritschl's hält er an dem Widerstreit zwischen Heidenchristentum und Judenchristentum in der ältesten Kirche fest und findet gerade in der Erhebung Petri zum Träger des Primats die Parteistellung einer Gemeinde gekennzeichnet, die „das Evangelium zu einem neuen Gesetz und die Kirche zu einer neuen Hierarchie gemacht hatte". Im übrigen ist ihm natürlich der römische Aufenthalt und Tod Petri ebenso ungewiß wie das Entkommen des Paulus nach Spanien während der Neronischen Verfolgung unglaubhaft; der Boden der Basiliken, die den Namen der beiden Apostel tragen, wurde ja erst nach der Erbauung ihre Grabstätte.

Sehr interessant sind die unter dem Titel „altchristliche Inschriften" im 1. Bande mitgeteilten Ergebnisse der Katakombenforschung des auf diesem Gebiete rühmlichst bekannten Verfassers, insbesondere die Aufschlüsse über Leben, Sitten und Gewohnheiten des christlichen Volkes. Erinnerungen an das Martyrium enthalten die Gräber nicht — bezeichnend für den hoffnungsfreudigen Sinn, der im Todestag den eigentlichen Geburtstag sah. Aber wie vom Glauben der alten Christen, so zeugen zahlreiche Gräberfunde — besonders die häufigen Amulette aus Stein, Metall und Elfenbein — auch von ihrem Aberglauben, dessen Formen und Formeln aus den verschiedenen Religionen, den heidnischen, der jüdischen und christlichen zusammenfließen und sie, die sonst so schroff einander gegenüberstehen, in einem Punkt zusammentreffen lassen. Wie hätten auch die durch das Machtgebot der Kaiser zum Uebertritt gezwungenen Volksmassen über Nacht ihre alten polytheistischen Anschauungen abstreifen können!

Im folgenden Artikel desselben Bändchens: „Die Stellung der alten Christen zur Kunst" tritt der Verf. dem alten Vorurteil von dem Kunsthaß der alten Christen entgegen; es sei zuviel verlangt, wenn man von ihnen Bewunderung für die Götterbilder derer verlange, von denen sie blutig verfolgt wurden. „Wer sein Brot mit Thränen ißt, hat andere Sachen zu thun, als die Kunst zu pflegen." Gegenüber der Auffassung der katholischen Gelehrten von dem rein dogmatisch-symbolischen Charakter des altchristlichen Gräberschmucks betont er den dekorativen, der den einfachen Künstlern jener Tage näher gelegen habe als eine

Digitized by Google

geheimnisvolle Allegoristik, die sich mit der Tendenz, das unwissende Volk zu belehren, erst vom Ende des 4. Jahrhunderts an nachweisen lasse.

Ebenso bezeichnet der Verf. in dem Aufsatz des 2. Bandes „Reformation und Kunst" die Störung, welche die Kunst im 16. Jahrhundert, besonders durch die extreme Stellung der schweizer Reformatoren, erfuhr, als eine geschichtliche Notwendigkeit, die sich aus dem gewaltigen Geisteskampf um rein religiöse Fragen zur Genüge erkläre, und führt Aussprüche Zwingli's und Calvin's an, aus denen hervorgeht, daß sie keine engherzigen Kunstfeinde, sondern nur Feinde eines den Seelen gefährlichen Mißbrauchs gewesen sind. Ein Leichtes ist es dann seiner schlagfertigen Polemik, nachzuweisen, — ebenso an der vorreformatorischen Renaissance wie an Albrecht Dürer und den holländischen Meistern des 17. Jahrhunderts — wie gerade in der Befreiung von kirchlicher Vormundschaft die Blüte der Kunst sich entfaltet, von der Glanzperiode unserer Literatur garnicht zu reden.

In der Betrachtung „Kirchenbau und Protestantismus" finden wir ebenfalls eine sehr dankenswerte geschichtliche Orientierung. Persönlich tritt der Verf. vor allem für das praktische Bedürfnis der Gemeinde ein und empfiehlt deshalb eine Anlage, die Altar und Kanzel von allen Plätzen aus ins Auge fallen läßt. Zugleich bekämpft er, wenn auch selbst entschiedener Liebhaber der Frühgotik, doch jede Stilschablone und gibt seiner Freude an einer farbensatten — nicht überladenen — Ornamentik lebhaften Ausdruck. Wir können diese Freude des Verf. teilen und empfinden sie besonders, wenn wir unsere neue reformierte Kirche in Leipzig betrachten, die in gefälliger Frührenaissance (man denke: eine reformierte Kirche!) gebaut, im Innern an Fenstern, Gestühl und Säulen eine wohlthätige Farbenabtönung zeigen wird.

Weniger können wir indes mit den principiellen Erörterungen des Verf. über diesen Punkt übereinstimmen. Wenn er in seiner Abhandlung über „Gottesdienst und Kunst" von dem gesprochenen Wort oder der Predigt sagt, sie solle den denkenden Verstand in Anspruch nehmen, die Kunst aber durch ihre symbolische Sprache die Thätigkeit unseres Gefühls und unserer Phantasie ausfüllen (I. S. 185ff), so scheint mir in dieser einfachen Ergänzung die Schwierigkeit des Problems nicht gelöst. Das Wort soll doch gewiß nicht bloß den Verstand beschäftigen, sondern auch das Gefühl und vor allem den Willen bewegen, ohne deshalb den einseitigen Charakter von Nur-Gefühls- oder Nur-Bußpredigten haben zu müssen. Ob aber nicht beim Anhören einer Predigt, die den Samen des Wortes wirklich in das Herz wirft und den ganzen Menschen packt, auch die Phantasie, und zwar in einer der Sammlung dienenden Weise, in Thätigkeit gesetzt wird, z. B. durch die Darstellung des Heilandslebens oder Heranziehung von Vorgängen der Gegenwart oder indem sie den Menschen in die sittliche Lage, die er sich erst schaffen soll, sich hineindenken läßt? Und ob auf der andern Seite — die ursprüngliche innige Verwandtschaft von Religion und Kunst gewiß zugegeben — im Zeitalter der Reflexion, die jene Stimmung naiven Zusammenempfindens beider Größen nicht so leicht aufkommen läßt, nicht doch immer wieder ästhetische Seitensprünge des Gedankens (z. B. beim Anblick von Gemälden in der Kirche oder beim Gesang eines nicht stimmbegabten Liturgen) eine wirkliche, alle inneren Kräfte zusammenschließende Sammlung stören werden? Wir können diese Fragen hier nicht zum Austrag bringen, jedenfalls aber erscheint uns die Behauptung anfechtbar, die Kunst sei „das beste Mittel zum Empfangen religiöser Eindrücke" — vorausgesetzt, daß man unter

Digitized by Google

Kunst nicht jede, auch die einfachste Aeußerung in Wort und Schrift mitbegreifen, sondern wesentlich den künstlerischen Schmuck und besonders den figürlichen werten will.

Jene Fragen hängen übrigens mit der andern, ob wir wirklich derzeit eine religiöse Kunst oder wenigstens Malerei haben, eng zusammen. Die Fortschritte auf dem Gebiete der kirchlichen Architektur sind vor Jedermanns Augen, aber ebenso auch der Niedergang der religiösen Malerei, der mit dem Niedergang des religiösen Interesses überhaupt und mit dem realistisch-photographischen, rein objektiven und oft antimoralischen Charakter der modernen Malerei besonders zusammenhängt. Der letzte Aufsatz der 2. Reihe, „Die Darstellung des Religiösen in der modernen Malerei" ist ein glänzend geschriebener, von gründlichstem Studium und feinster Beobachtungsgabe zeugender Essay und zeichnet sich gegenüber dem zuvorgenannten durch eine noch maßvoller und gerechter abwägende Würdigung der modernen Richtungen, z. B. der Uhde'schen aus. Schade, daß der Verf. nicht die Christusausstellung berücksichtigen konnte — es wäre interessant gewesen, die Meinung dieses Kenners über das Bild Stuck's, das endlich einmal mit dem unmännlichen Typus gebrochen und Anklänge an Tizian hat, zu erfahren.

Leipzig. C. Bonhoff.

Literatur.

D. **Paul Wilhelm Schmidt**, Die Geschichte Jesu. Freiburg, Mohr (Siebeck), 1899; VIII und 175 S.

Es ist dem Unterzeichneten schon mehrfach begegnet, Anfragen nach einer zuverlässigen, allgemein verständlich und knapp gehaltenen Darstellung dessen zu vernehmen, was Jesus war, was er gedacht und gewollt, was er erlebt und erreicht hat. Es handelt sich um eine ganz positive Darstellung, die sich des unendlichen Haders über Zeichen, Wunder und Weissagungen grundsätzlich begibt und nur Dinge zur Sprache bringt, die wirklich besprechbar, weil heute wie jederzeit erfahrbar, erlebbar und darum auch erkennbar sind. Einen Abzug muß sich dieses Ideal von populärer Darstellung freilich sofort gefallen lassen. Was vor 1900 Jahren in einem fremden Weltteil geschehen ist, kann uns Heutigen überhaupt nie mehr unmittelbar verständlich und absolut durchsichtig werden. Die Geschichte Jesu ist in solchem Falle; denn sie „ist eine jüdische Geschichte, ganz und gar in die palästinische Scholle und in das Geistesmaterial der heiligen Schriften Israels eingegraben"; „verfehlt daher von vorn herein jede Darstellung ihres Geistesgehalts, die sich ohne Rest in heute gangbare Vorstellungen und Denkweisen auflösen ließe.". Demgemäß kennt unser Verfasser keinerlei Versuchung, den Körper dieser Geschichte mit ihrem „grenzenlosen jüdischen Uebernatürlichkeitsglauben" etwa erst auszubeinen und uns nach Entfernung eines urweltlich monströsen Knochengerüstes glauben zu machen, das Uebrige sei Fleisch von unserm Fleisch. Es ist nicht die Weise des gewiegten Historikers, dem Vordergrund, darauf seine Helden stehen und handeln, vermöge eingestreuter Reflexionen noch einen Hintergrund beizugesellen, welcher dem Leser den Abstand der Zeiten zu vollem Bewußtsein bringen soll, in Wahrheit aber durch seine Fremdartigkeit und Unangemessenheit zur darzustellenden Handlung diese letztere nur unbegreiflich und abenteuerlich werden läßt. Auch unser Verfasser hat es mit seiner

Digitized by Google

ganz objektiven Erzählungsweise verstanden, ein Gemälde zu entwerfen, darin kein moderner Pinselstrich Disharmonie erzeugt, vielmehr eine gewisse Annäherung an biblisches Colorit statthat, während doch andererseits nichts darin Aufnahme gefunden hat, was den Bedingungen geschichtlicher Hergänge und wirklichen Geschehens widerspräche. Mit dem Wunder darf ja der Historiker nicht rechnen; aber er weiß auch, daß die Wirklichkeit zwar mit engen, aber doch variablen Grenzen zwischen den weiten Gebieten des Möglichen und des Unmöglichen liegt. Man vergleiche die wohlerwogenen Bemerkungen über die „Krankenheilungen". Aber nur wie eine, allerdings aus dem Ganzen des entworfenen Bildes herauswachsende, Arabeske erscheint dieser kurze Abschnitt; nicht ablösbar vom Zusammenhang mit dem Angriff auf das Elend des Daseins, wie er den Kern des öffentlichen Wirkens Jesu bildet, freilich noch viel weniger dieser Kern selbst. Was diesen völlig ausmacht, ist vielmehr die im Kampf mit Volk und Zeit entfaltete Gedankenmacht. Diese letztere hat unser Verfasser uns als eine festgeschlossene Größe vorgeführt, die, auf ihre einzelnen Elemente angesehen, überall den Zeitursprung verrät, überall aber auch Ewigkeitsansprüche erhebt und „sich mit steigender Gewalt die Einsichtigen und Gutgesinnten auch der neuen Zeit verpflichtet". Wenn Unterzeichneter sich mancherlei Detail im Leben Jesu anders zurechtlegt, als hier geschieht — darüber zu verhandeln wäre im Grunde erst möglich, wenn das verheißene Ergänzungsheft die Begründung zu den Aufstellungen des Verfassers gebracht hat — so kennt er doch nicht bloß für die Art und Weise, wie hier aus dem Propheten der Messias hervorwächst, nur Zustimmung und Beifall, sondern muß das Hauptverdienst des Werkes in der wahrhaft künstlerisch geordneten, überall von wissenschaftlicher Beherrschung und intuitiver Durchdringung des Stoffes zeugenden Reproduktion des synoptischen Redegehaltes finden. Jeder Sachkenner wird gern bemerken, wie überlegt und besonnen hier bezüglich der Verteilung, Gruppierung und Gestaltung verfahren, und wie sorgsam auch in paraphrasierend und zusammenfassend wiedergegebenen Partien alles Banale vermieden, wie viel Fleiß überhaupt auf bezeichnende Wortbildung und geschärften Ausdruck verwendet worden ist. So konnte es dem Verfasser gelingen, auf dem engen Raum von nur 11 weitgedruckten Bogen eine recht ausgiebige Belehrung in einer Form zu bieten, die selbst für einen etwas verwöhnten Geschmack immer noch Reiz und Anziehungskraft bewähren dürfte, während der Inhalt ganz von der Art ist, um dem zu Beginn dieser Anzeige gekennzeichneten Bedürfnis volle Genüge zu thun.

Straßburg. H. Holtzmann.

Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum. Ein Versuch von Erik Stave, Docenten der biblischen Exegese an der Universität Upsala. Von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1898.

Vorliegende Abhandlung des schwedischen Theologen, die schon durch übersichtliche Anordnung und klare Darstellung den günstigsten Eindruck erweckt, nimmt bezüglich der schon lange schwebenden Kontroverse, ob überhaupt und inwieweit manche der dem nachexilischen Judentum angehörigen Ideen durch die Religion Zarathustra's beeinflußt seien, eine glückliche Mittelstellung ein, sofern sie der früher herrschenden Sucht, alles nur irgend Verwandte vermittelst der Annahme religionsgeschichtlicher Zusammenhänge, gleichsam auf dem Wege der Vererbung, zu erklären, nicht minder entgegentritt, wie der neuesten theologischen Caprice, welche auf Isolierung des Christen-

Digitized by Google

tums in maiorem Dei gloriam abhebt und darüber selbst für handgreifliche Beziehungen, für in flagranti nachzuweisendes Ueberspringen des zündenden Funkens blind wird oder sich blind stellt. Voraussetzung für jede Annahme von Einflüssen des Parsismus auf das vorneutestamentliche Judentum ist freilich die Ablehnung der Hypothese Darmesteter's, wonach die auffällige Verwandtschaft der Gotteslehre des Zendavesta mit einigen Lehren der alexandrinischen Religionsphilosophie, namentlich das Parallelitätsverhältnis zwischen dem Vohu Mano und dem philonischen Logos, als eine Frucht der Berührung des Parsismus mit jener platonisch-jüdischen Mischform von Metaphysik und Religion zu betrachten wäre. Schon die rapide Geschwindigkeit, mit welcher diese Entwickelung, die unter Vologeses I. (54 bis 78 unserer Zeitrechnung) zum Abschluß gekommen sein müßte, sich vollzogen hätte, macht die Sache unwahrscheinlich, abgesehen davon, daß sich erst seit dem 10. Jahrhundert etwas konstatieren läßt, was als eine der Hypothese günstige Tradition mit einiger Aussicht auf Erfolg verwertet werden könnte. Andererseits lassen der kosmopolitische und internationale Zug, der sich im nachexilischen Judentum bemerkbar macht (Melchisedek, Hiob, Jona, Maleachi u. s. w.), das aufkeimende Verständnis für das allgemein Menschliche in der Religion, das mannigfach an den Tag tretende Anpassungsvermögen dieses Judentums nicht anders erwarten, als daß die lange Zeit, die es unter persischer Oberhoheit zubrachte, auch die Invasion einzelner Religionsideen des Parsismus bewirkt oder erleichtert habe, zumal solcher, für welche es auch in der väterlichen Religion der Juden selbst nicht an Prämissen und Anknüpfungspunkten gefehlt hatte. Die Begriffe des Reinen und Unreinen, bekanntlich von entscheidender Bedeutung für die naturalistische Ethik des Parsismus, gewinnen für Israel seit dem Exil eine größere Bedeutung, als sie zuvor hatten. Auf religiösem Gebiete fängt die Ahnung, daß die Gemeinschaft mit dem Gotte, der aus plötzlicher und ungeahnter Todesgefahr erretten kann, auch die Erlösung von dem Tode überhaupt mit sich führen wird, an, das Schattenleben in dem Scheol zu erhellen, und dieser Morgendämmerung kommt auf seiten des Parsismus die deutlich ausgesprochene Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung entgegen, die „am großen Entscheidungstage" vom Messias Soshyos herbeigeführt werden wird. Das Endziel der Welt und ihrer Geschichte kann nur die Aufhebung des Todes sein, auf daß Ahura Mazda sich als Schöpfer des Lebens allgemein und allein geltend mache. So tritt auch im Zusammenhang mit der messianischen Apokalyptik des Spätjudentums die Idee der individuellen Auferstehung an die Stelle des Ezechiel'schen Bildes von der Auferstehung des Volkes; mindestens der dem Parsismus eigene Gedanke, daß am Ende der Weltgeschichte die Macht der bösen Geister gebrochen und ihre Herrschaft gestürzt werden wird, macht sich als ein vollständig neues Moment in der spätjüdischen Apokalyptik geltend. Ueberhaupt weisen die eschatologischen Begriffe der letzten mit keiner der Religionen des Altertums so nahe Verwandtschaft auf, wie mit dem Parsismus. Von diesem konnten die Juden am ehesten beeinflußt werden, zumal bezüglich solcher religiösen Vorstellungen oder Bräuche, zu welchen Keime und Ansätze auch schon in der väterlichen Religion vorlagen. Kann beispielsweise auch der Gedanke der Auferstehung selbst keineswegs als eine direkte Entlehnung aus dem Parsismus gelten, da er in diesem Falle schon viel früher und auch gleich in seinem ganzen Umfange, also nicht in der Form von Dan. 12, 1. 2. hätte auftreten müssen, so hat er doch dazu gedient, die auf innerisraelitischem Boden vor sich gehende Entwickelung vorwärts zu treiben und ihr jene dramatische Ausgestaltung zu verleihen, welche

Digitized by Google

durch das jetzt hereinspielende dämonologische Moment bedingt war. Auf letzterwähntem Gebiet ist nämlich die Annahme eines parsischen Einflusses geradezu unabweisbar. In musterhafter Weise zeigt unser Verf., wie der jüdische Geist zuletzt auf einem Standpunkt angekommen war, da sich das Welträtsel und die Geschicke des Volkes nicht mehr aus einem monistischen Princip erklären ließen, wenn letzteres sich auch immer noch insofern behauptet hat, als der Zwiespalt in der sinnlichen und übersinnlichen Welt durch einen Fall von Engeln und Menschen erklärt, nicht aber von einem ewigen Widergott, dem Angra Mainyu, abgeleitet wird. Um aber die wahren Gottesfürchtigen vor der gefährlichen Feindschaft der bösen Engel zu schützen, wird wieder ein Heer von Schutzengeln für Völker, Gemeinschaften und Individuen nötig, dessen nahe Verwandtschaft mit den persischen Fravashi unser Verf. mit siegreichen Gründen darthut. Wir wünschen ihm Glück und sagen ihm um so mehr Dank für seine Leistung, als aus dem gleichzeitig in der „Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche" erschienenen Artikel „Engel" von Cremer in dieser und anderen Richtungen nichts zu lernen ist.

Straßburg. H. Holtzmann.

Jakob Böhme. Schauspiel in 2 Teilen von Walther Nithack-Stahn. J. Fricke's Verlag (J. Nithack-Stahn), Halle a. S. 94 S.

Die Lektüre des genannten Schauspiels, das, wie ich höre, aus der Feder eines jungen Geistlichen der Stadt Böhme's stammt, hat mir eine höchst angenehme Enttäuschung und einige Stunden reinsten poetischen und religiösen Genusses bereitet. Wie soll der stille Grübler, der tiefsinnige Mann mit der schweren Zunge, der Schuh—macher und Theosoph dazu, sich zum Helden eines Schauspiels eignen? Das war meine Zweifelsfrage, bevor ich das Büchlein zur Hand nahm. Meine Zweifel sind glänzend besiegt worden.

Die Dilogie unseres Dichters versetzt uns in ihrem ersten Teil, „Aurora" betitelt, in das Jahr 1612 und führt uns den ersten Feldzug des streitbaren Pastor primarius Gregorius Richter gegen Jakob Böhme vor, dessen erstes Werk „Aurora" durch einen adligen Freund der Mystik, Karl von Ender, Herrn von Leopoldshayn, wider den Willen seines Verfassers zur Kenntnis Anderer, darunter auch Richter's, gebracht worden ist. Der tüchtige und aufgeklärte Bürgermeister Bartholomäus Scultetus kann die Untersuchung nicht von sich weisen, sorgt aber dafür, daß Böhme mit dem Gelöbnis, künftig das Schreiben zu unterlassen, davonkommt.

Sieben Jahre hat er Wort gehalten, dann ist ihm der innere Drang zu mächtig geworden, in dem er Gottes Ruf verspürt. Er hat wieder geschrieben, dann auch seiner inzwischen herangewachsenen Tochter Anna, deren sinniges Gemüt mit glühender Verehrung an ihm hängt, diktiert und sich durch die Bitten seiner nüchternen Hausfrau, bei dem nährenden Leisten zu bleiben, nicht irre machen lassen. Seine Schriften sind jetzt teilweise gedruckt worden, adlige Gönner sorgen wenigstens für die dringendsten Lebensbedürfnisse, in Dresden ist er einem Verhör unterworfen und mit Ehren entlassen worden. Da kommt wieder Richter hinter sein Treiben und bringt ihn wegen Ketzerei und „Eidbrüchigkeit" 1624 von neuem vor das Stadtgericht. Ein anderer Bürgermeister führt jetzt das Regiment, Stolberger, und nach interessanten Verhandlungen wird Böhme, dessen sich namentlich der Sohn des

Digitized by Google

früheren Bürgermeisters Scultetus in wackerster Weise annimmt, von der Mehrheit zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt. Während der Verhandlungen wiegelt der Primarius, der zuvor im Rathaussaale mit Heftigkeit gegen Böhme aufgetreten ist, draußen auf dem Markte das Volk nochmals gegen diesen auf. Aber in seinem eigenen, von der Wittenberger Hochschule zurückgekehrten, gleichnamigen Sohne, der nun zum Diakonus in der Heimatstadt designiert ist (einer glücklich fingierten Persönlichkeit), erhebt sich ein mannhafter Verteidiger für den Angefochtenen, den er von Kindheit an kennt und dessen Schriften er wirklich studiert hat. Er bahnt sich den Weg in den Ratssaal und setzt die Revision des Prozesses durch. Mit dieser Freudenbotschaft erhellt er die letzten Augenblicke Böhme's, der sich mit seiner Familie eben zur Abreise rüstet, aber durch die Aufregung der letzten Kämpfe körperlich vollends gebrochen ist und, während durch die geöffneten Fenster die Klänge des Pfingstliedes „O heil'ger Geist, kehr' bei uns ein" aus der Kirche hereindringen, „dahinfährt ins Paradies". Seinem fanatischen Gegner hat er verziehen, der Sohn, der dessen beschränkte Gehässigkeit gleichsam gesühnt hat, weissagt am Schluß eine bessere Zeit der duldsamen, wahren Frömmigkeit. „Es kommt eine andere Zeit, da wirst du auferstehn und vielen predigen. Es kommt eine Zeit, da wird der Geist wehen, wo er will. Da wird man Gott schauen dürfen in vielerlei Gestalt und doch den einen Vatergott, der dich gemacht und alle seine Kinder". Das ist in einigen Hauptzügen der Inhalt des zweiten Teiles, der den Titel Mysterium magnum führt, und, wie der erste, in 4 Handlungen verläuft.

Die Ereignisse hat der Dichter mit poetischer Licenz umgestaltet, aber den Charakter des Helden und seines Gegners treu gezeichnet und überhaupt scharf umrissene, lebensvolle Charakterfiguren geschaffen. Die Handlung ist durchaus bewegt und spannend, die Sprache (bis auf den Ausdruck „Armes Wurm" S. 40) edel, kernig, einfach und doch vielfach am rechten Orte schwungvoll. Ja, auf dem Höhepunkte der Begeisterung angelangt, spricht Böhme in wahrhaft schönen Versen (S. 79), ohne daß der fast unmerkliche Uebergang in die dichterische Form ein beachtenswertes Bedenken erregen könnte. Ich bin überzeugt, daß dieses Doppelschauspiel bei seiner Aufführung tiefen Eindruck machen wird, sicherlich, wenn es in der Weise unserer volkstümlichen Luther- und Gustav Adolf-Spiele dargestellt wird; aber es ist „gut genug" auch für die eigentliche Bühne, — mag nur unser Theater und Theaterpublikum beweisen, daß es gut genug für das Stück ist!

Leipzig. P. Mehlhorn.

D. **Albrecht Thoma**, Geschichte des Klosters Frauenalb. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte von 7 Jahrhunderten. Freiburg i. Breisgau 1898, Verlag von Paul Waetzel. 1,60 ℳ.

Wie kommt Saul unter die Propheten? Berechtigte Frage, wenn der geistige Schöpfer des neuen Freiburger Diakonissenhauses und Vorstand des Evang. Bundes in Baden, der treue Anhänger Richard Rothe's auch in der Zugehörigkeit zum Protestantenverein, nicht etwa eine Klostergeschichte, sondern die Geschichte eines Klosters schreibt. Und doch, wer ihn kennt, den viel verleumdeten, aber auch viel geliebten Mann mit seinem lebendigen Interesse für die Geschichte unseres Volkes, seinem feinen Verständnis auch für die Formen der geschichtlichen, insbesondere der kirchlichen Entwicklung, die er heute als überlebte und für das geistige und religiöse

Digitized by Google

Leben unseres deutschen Volkes schädliche ansehen und darum gewissenshalber auch bekämpfen muß, mit der gestaltenden Kraft seiner Phantasie, durch die er, wandernd über Feld und Flur, durch Wiesen und Wald, vorüber an den Trümmern der Vorzeit, die Gestalten dieser Vorzeit zu neuem Leben erweckt und uns einen Blick thun läßt in ihr uns oft so fremdes Denken und Fühlen, der versteht, wie Albrecht Thoma dazu kam, die Geschichte des Klosters Frauenalb zu schreiben.

Wie oft mag er wohl, der heißen Residenz entfliehend, hinübergefahren sein nach dem nahen Ettlingen, um von hier aus seinen Marsch durch das grüne Thal der Alb oder über die waldbedeckten Höhen nach dem Luftkurort und der Wasserheilanstalt Herrenalb und weiter durch die dunklen Tannenwaldungen nach Wildbad oder Gernsbach im Murgthal und von da schließlich nach Baden-Baden anzutreten! Und wie oft haben ihn auf diesen Märschen die Ruinen des Klosters Frauenalb, eine Stunde vor Herrenalb, gegrüßt, Bilder aus alter Zeit in seiner Seele erweckend, Bilder, die ihn nicht mehr losließen, bis er sich hinsetzte und aus alten vergilbten Blättern die Geschichte dieses Klosters schrieb, dieser weltabgeschiedenen Abtei adliger Fräuleins im stillen Albthal.

Der Wanderer aber, der selbst einmal zur Hochsommerszeit zu fröhlichem Wandern den Stab ergreift und an Frauenalb vorüberzieht, des lieblichen Thales, der dunklen Wälder, der herrlichen Luft sich freuend, wie der Freund deutscher Geschichte wird es dem Verfasser von Herzen danken, daß er uns in seinem „Frauenalb" ein Stück deutscher Kulturgeschichte aus 7 Jahrhunderten schildert, das zwar nicht als großartiges Gemälde weltbewegender Ereignisse uns in Erstaunen und Bewunderung versetzt, wohl aber als hübsches Stillleben uns gern einige Stunden bei ihm verweilen läßt, und uns schließlich mit dem erhebenden Bewußtsein erfüllt, daß der Sieg im geistigen Kampf der Menschheit am Ende doch nicht dem Geist verbleibt, der sich hinter Klostermauern zurückzieht, ohne dort seinen Frieden zu finden und des Herzens sündige Lust und menschliche Leidenschaft ganz zu dämpfen, sondern dem Geist, der Gott anbetet im Geist und in der Wahrheit durch ein Leben voll Wahrheit und thatkräftiger Liebe.

Karlsruhe. H. Rapp.

Neueste Literatur.

Der Theologische Jahresbericht, den die Professoren D. H. Holtzmann und D. G. Krüger im Verlage von C. A. Schwetschke & Sohn herausgeben, liegt jetzt in seinem jüngsten Bande, der die Literatur des Jahres 1897 enthält, vollendet vor bis auf das Registerheft, das bald erscheinen soll. Als neue Mitarbeiter sind eingetreten: für D. Furrer der Leidener Professor D. Tiele, für D. Ehlers der Stettiner Pfarrer Lic. Dr. Lüllmann und für Lic. Dr. Kind der Oberroßlaer Pfarrer Dr. Hering. Dieser neue, 17. Band ist 54 Bogen stark, während der 7. Band vom Jahre 1888 ohne das Register nur 33 Bogen umfaßte.

Wie unentbehrlich der Jahr um Jahr — seit dem letzten Bande um 4 Bogen — gewachsene Theol. Jahresbericht jedem wissenschaftlich arbeitenden Theologen ist, haben deutsche, schweizerische, holländische, französische, englische und amerikanische theologische oder kirchliche Zeitschriften der verschiedenen Richtungen in seltener Einmütigkeit anerkannt. Aber nicht bloß die doch leidlich auskömmlich gestellte evangelische Geistlichkeit Preußens läßt den guten Rat unbeachtet, den vor länger als einem Jahrzehnte schon der gewiß unverdächtige „Beweis des Glaubens" gab: „In

Digitized by Google

die theologischen Diöcesan-Lesezirkel gehört der Theol. Jahresbericht recht eigentlich hinein". Es ist dem so gründlich und doch nicht langweilig gearbeiteten und so vorzüglich geleiteten Theol. Jahresbericht gar sehr zu wünschen, er möchte weniger erhoben und fleißiger gehalten sein! Wir können nur unterschreiben, was der Pariser Theologie-Professor E. Ehrhardt in den Annales de bibliographie théologique angesichts des neuen Bandes schreibt: Fruit d'un labeur colossal accompli avec un soin minutieux, ce rapport oriente admirablement le lecteur dans le labyrinthe des publications théologiques de tous les pays. Il est indispensable à tous ceux qui veulent concourir efficacement à faire avancer les discussions en cours, ou même seulement se renseigner utilement sur l'état des problèmes.

„Helden der christlichen Kirche" stellte vor einem Vierteljahrhundert Karl Hase's treuer Schüler August Werner, damals gothaischer Landpfarrer, der lieben Jugend und dem christlichen Hause zur Anschauung und Aneignung vor Augen. Diese Vielen willkommenen Lebens- und Kulturbilder christlicher Glaubens- und Geisteshelden von den ersten Jüngern Jesu und von dem großen Heidenapostel an bis zu Schleiermacher bietet jetzt der Gubener Oberpfarrer demselben Leserkreise in dritter, vollständig umgearbeiteter Auflage dar, die Otto Spamer's Verlag aufs beste ausgestattet hat (Leipzig 1899; VIII u. 334 S. Mit 43 Text-Abbildungen). — Die erste Abteilung „Kreuz und Krone" schließt mit Augustin und Leo dem Großen. Die folgende, „Nacht und Morgen" überschrieben, beginnt mit Columban und Gallus und endet mit der Feuertaufe der Wahrheit: Hus, Hieronymus von Prag, Savonarola. „Wort und Schwert", die dritte Abteilung, schildert die Reformatoren von Wittenberg, Zürich und Genf, die von England und Schottland, darauf die neuen römisch-katholischen Heiligen im 16. und 17. Jahrhundert, die protestantischen Helfer und Retter in der Not, endlich die Puritaner. Der letzte Hauptabschnitt „Neue Wege und höhere Ziele" reicht von Spener, Francke und Zinzendorf bis zu Schleiermacher. Ein kurzes gutes Schlußwort gedenkt der verschiedenen evangelisch-kirchlichen Vereinsbestrebungen der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart, ohne den Deutschen Protestantenverein ausdrücklich zu erwähnen. Aber im Sinne der heldenmütigen Idealisten, die diesen vielverleumdeten Verein gestiftet haben, wird die Heilung der schweren kirchlichen Zeitschäden allein erwartet von dem lauteren Evangelium Christi — „nur daß dies Evangelium unbefangen, ohne drückenden Zwang und verletzende Unduldsamkeit dargeboten wird! nur daß der blinde Zelotismus, der die Bedürfnisse der Gegenwart zu verstehen unfähig ist, nicht die Heilsbedürftigen von sich stößt und hinaustreibt!" — Nach unserm Dafürhalten hat es D. August Werner meisterlich verstanden, nicht bloß die Verkörperung christlicher Heldengedanken in unsterblichen Heldengestalten lebendig und erhebend darzustellen, sondern auch das wenig beachtete schöne Wort Goethe's an der Hand der Geschichte in seiner Wahrheit zu erweisen: „Das höchste Lob gebührt der christlichen Religion, deren reiner, edler Ursprung sich immerfort dadurch bethätigt, daß nach den größten Verirrungen, in welche sie der dunkle Mensch hineinzog, ehe man sich's versieht, sie sich in ihrer ersten lieblichen Eigentümlichkeit als Mission, als Hausgenossen- und Brüderschaft zur Erquickung des sittlichen Menschenbedürfnisses immer wieder hervorthut".

„Dogmengeschichtliche Tabellen" hat Prof. Lic. Dr. Johannes Werner in Marburg jetzt in zweiter, stark vermehrter Auflage herausgegeben (Gotha 1898, F. A. Perthes; 49 S.). Die 1893 erschienene erste Auflage gab nur tabellarische Uebersichten über den monarchianischen, trinitarischen und christologischen Streit. Diese 3 Tabellen der alten Auflage sind in der neuen die 5., 6. und 7. geworden. Es gehen voran: 1. Die Entwickelung der Kirche im 2. Jahrhundert: das Verhältnis der Großkirche zum Montanismus und Gnosticismus; 2. Gegenüberstellung der häretisch-gnostischen und der kirchlich-apologetischen wie kirchlich-(alt)katholischen Theologie; 3. die Entstehung der Logos-Christologie und ihre Folgen; 4. eine Tabelle über den Zusammenhang und zum Verständnis der christologischen Streitigkeiten der alten Kirche ca. 180—680. Die ausführlichste 8. Tabelle (S. 36—49) behandelt die Verdrängung des altchristlich-idealen Kirchenbegriffs durch den katholisch-empirisch-sakramentalen in der Zeit von Tertullian bis zu Augustin, dem Begründer der mittelalterlichen Sakramentskirche. — Der Verf. erwähnt selbst zwei

Digitized by Google

Bedenken, die seinem Unternehmen entgegengehalten worden sind: daß diese Methode das dogmengeschichtliche Studium allzu bequem mache und daß die Tabellen, die sich der Studierende selber anfertige, wertvoller seien. Eben weil Joh. Werner das erste natürlich nicht will und weil er die Richtigkeit des zweiten Einwandes anerkennt, hat er nicht die gesamte Dogmengeschichte tabellarisch behandelt. Seine Anerkennung des Bedenkens, das sich auf den höheren Wert der eigenhändigen Tabellen stützt, scheint uns doch allzu entgegenkommend. Denn wie wenige pflegen sich solche Tabellen selber zu machen! Sehr zutreffend aber ist die weitere aus der Erfahrung geschöpfte Bemerkung: „es gibt in der Dogmengeschichte Partien und Zusammenhänge, bei denen man von dem, der neu an sie herantritt, nicht verlangen und erwarten kann, daß er sie sofort ganz versteht und überschaut". Die Probe auf die Richtigkeit dieser Beobachtung Werner's kann jeder machen, der sich von einem dogmenhistorischen Neuling etwa über den ersten Band der berühmten großen Dogmengeschichte Harnack's berichten läßt. Aber auch eine Vergleichung der Werner'schen Tabellen — die diesem für Studenten besonders im ersten Bande nicht recht geeigneten Lehrbuche vielfach dankbar verpflichtet sind — mit Harnack's Dogmengeschichte im Grundriß zeigt den hohen praktischen Wert, den solche Tabellen wegen ihrer Uebersichtlichkeit für den Rekruten haben und für den Veteran behalten, weil grade die Zeit der Entwickelung und Ausprägung des altkirchlichen Dogmas im heißen Kampfe nicht bloß der Geister an das Gedächtnis starke Anforderungen stellt. So darf sich die solide und feine Arbeit Johannes Werner's den Jungen wie den Alten empfehlen.

Prof. D. Heinrich Holtzmann läßt einer größeren Schrift über Richard Rothe, die im Januar erscheinen wird, ein kurzes Lebens- und Charakterbild des großen Heidelberger Theologen vorangehn in der Sammlung der Bilder aus der evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens: V. Richard Rothe (Heidelberg 1899, Evang. Verlag; 48 S.). Die schöne biographische Skizze, die im Eingange den Rothe-Aufsatz von Johannes Cropp in unsern Prot. Monatsheften mit warmer Anerkennung erwähnt und auf das Wetterleuchten am theologischen Himmel der Gegenwart hinweist, das „einen Umschlag in der Atmosphäre, eine Wendung nach der Richtung zu bedeuten scheint, in welcher einst Rothe als „spekulativer" Denker die Wahrheit gesucht hat", bezeichnet sich selbst als erweiterten Abdruck aus den „Badischen Biographien".

Als wertvolle Beigaben folgen dem Lebens- und Charakterbilde Rothe's 1. seine Predigt über den Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesus in den Herzen der Kinder unsrer Zeit, 2. sein entscheidendes Votum aus der bösen Zeit des Proteststurms gegen Schenkel über kirchliche Lehrfreiheit und 3. Rothe's Thesen zu seinem Vortrage auf dem ersten Protestantentage in Eisenach, welcher Vortrag die Hörer nach Holtzmann's Zeugnis „durch die zwingende Gewalt einer geistig überlegenen und sittlich geadelten Persönlichkeit wahrhaft magisch gefesselt hat" (S. 17). Nicht bloß die badischen Theologen, die Rothe's dankbare Schüler waren oder in seinem Geist nach seinem Worte „an freier Luft fromm zu sein" für das halten, worauf es jetzt im Protestantismus ankommt, sollten sich die Verbreitung dieser Holtzmann'schen Schrift unter denkenden Gemeindegliedern angelegen sein lassen.

Vom „Biographischen Jahrbuch und Deutschen Nekrolog", herausgegeben von Anton Bettelheim in Wien, ist soeben der stattliche zweite Band erschienen (Berlin 1898, Georg Reimer's Verlag; (VI und 55 und 468 S.). Den Nekrolog Ernst Reimer's, des unvergeßlichen Verlegers der Prot. Kirchenzeitung, hat sein Nachfolger in der altberühmten Handlung Dr. W. de Gruyter mit sympathischem Verständnis geschrieben. Unmittelbar darauf folgt der Nekrolog Karl Holsten's, des großen Paulusforschers und vielgeliebten Lehrers, des deutsch-protestantischen Idealisten, von Adolf Hausrath's Meisterhand.

Die sich des ehr- und liebenswürdigen Wiesbadener Patriarchen Karl Remigius Fresenius dankbar erinnern, werden in der biographischen Skizze seines ältesten Sohnes Heinrich ein treues Bild seines Wesens und Wirkens finden. Sonst sei noch besonders hingewiesen auf die eingehende Darstellung, die Th. Vetter vom Leben und Schaffen des Deutsch-Schweizers Jakob Bächtold gibt und E. Petzet von dessen reichsdeutschem Spezialkollegen Michael Bernays, der,

Digitized by Google

wider den Willen seiner Hamburger jüdischen Familie Christ geworden, noch in späteren Jahren als Professor der Literaturgeschichte Sehnsucht trug nach dem evangelischen Predigtamt und stets als seine lebendige Ueberzeugung die These vertrat: „Die größte Thatsache in der Geschichte der Erdenvölker ist das Christentum". Auch die Schilderung der Historiker Wilhelm Wattenbach und Alfred von Arneth und der Dichter Johann Georg Fischer und Emil Rittershaus wird unsere Leser interessieren und noch so mancher Nekrolog aus der reichhaltigen Sammlung, die der Georg Reimer'sche Verlag würdig ausgestattet hat. J. W.

Karl Schwarz-Stiftung.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung, zur Zeit bestehend aus 4 Mitgliedern der theologischen Fakultät zu Jena, Prof. D. Otto Pfleiderer in Berlin und dem Unterzeichneten, hatte 1895 die Preisaufgabe gestellt: „Untersuchung der Zeitfrage: Ist eine religionslose Moral möglich?" Eingegangen waren bis zu der festgestellten Frist am 1. August 1898 neun Arbeiten, über welche das Kollegium am 19. November d. J., als dem Geburtstage des am 25. März 1885 verstorbenen D. Karl Schwarz stiftungsgemäß zu entscheiden hatte. Die Entscheidung war nicht leicht, da drei Arbeiten als preiswürdig erscheinen mußten. Konnte auch nur einer Arbeit der Preis zuerkannt werden, so wurde doch beschlossen, auch die beiden anderen öffentlich für preiswürdig zu erklären mit dem Wunsche, daß auch sie herausgegeben werden. Als Verfasser der preisgekrönten Arbeit ergab sich Pfarrer August Ströle in Laufen am Eyach (Württemberg). Als Verfasser der beiden anderen preiswürdigen Arbeiten ergaben sich Pfarrer Karl Lühr in Gotha und Pfarrer Fritz Matthiae in Diebzig bei Lödderitz (Anhalt).

Das Preisrichter-Kollegium hofft auf nicht minder rege Beteiligung an der nächsten Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. August 1901 an den unterzeichneten D. Rudloff in Wangenheim bei Gotha einzusenden sind. Diese Aufgabe lautet:

„Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing."

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1901 einen Preis von 500 ℳ.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer anderen als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Konkurrenz auszuschreiben.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung.
Im Auftrag:
D. Gustav Rudloff, Superintendent.

Für die Redaction verantwortlich: D. Websky in Berlin W. Lutherstraße 51. —
Verlag von Georg Reimer in Berlin S.W. Anhaltstraße 12.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Aufsätze.

Seite

Zur Einführung in das theologische Studium 1
Adalbert Merx, Sirach 13
Hermann Lüdemann, Erkenntnistheorie und Theologie . . . 17. 51. 88. 129. 179. 208
Otto Beeck, Zum Gedächtnis Jakob Kradolfer's 40
August Dorner, Eduard von Hartmann's Kategorienlehre 41. 102. 142. 216
Otto Eggeling, Hermann Sudermann's Johannes 65
Max Rudolph, Christentum und moderne Kultur 81
Otto Eggeling, Cherubim 121
Heinrich Holtzmann, Holsten's Paulinischer Lehrbegriff 161
Otto Pfleiderer, August Dorner's Philosophische Ethik 168
Heinrich Bassermann, Der Bekenntnisstand der evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden 192
Rudolf Ehlers, Zu Goethe's Christentum 203
Eduard Grimm, Wissenschaft und wissenschaftliche Methode 243
Paul Schmiedel, Der Name „Menschensohn" und das Messiasbewußtsein Jesu 252
Heinrich Holtzmann, Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments . . . 283
Paul Schmiedel, Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"? . . 291
Bernhard Schenkel, Der älteste bekannte Text unserer vier Evangelien 308
Heinrich Rapp, Der Apostel Petrus im Neuen Testament 323
Karl König, Zwischen Gut und Böse 337
Adalbert Merx, Text und Auslegung von Joh. 21, 15—17 354
Paul Schmiedel, Die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit 367
Martin Schian, Der Begriff „Erfahrung" in der Dogmatik 378
Otto Lorenz, Vorschläge eines positiven Theologen zur Hebung des kirchlichen Lebens . 389
August Dorner, Zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie 407. 467
Peter Asmussen, Johannes der Täufer 418
E. Etter, Evangelium und moderne Moral 428
A. Hoffmann, Ueber den Egoismus 447
C. Bonhoff, Aus Geschichte und Kunst des Christentums 480

II. Literatur.

A. E. Cowley and Ad. Neubauer, The original Hebrew of portion of Ecclesiasticus (A. Merx) 13
J. Halévy, Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique (A. Merx) . . 13
Erich Marcks, Kaiser Wilhelm I. (J. Websky) 30
Richard Adelbert Lipsius, Glauben und Wissen (J. Websky) 32
Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus (Otto Lorenz) 33
Curt Stage, Wahrheit und Friede, 2. Band (Rudolf Ehlers) 37
Eduard von Hartmann, Kategorienlehre (August Dorner) 41. 102. 142. 216
Hermann Sudermann, Johannes (Otto Eggeling) 65
Heinrich Ritter, Ob Gott ist? (A. Auffarth) 69
Eduard Simons, Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben „unter dem Kreuz" (Karl Kaufmann) 70
Erich Förster, Die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt (W. Köhler) . 72
Kirche, Socialdemokratie, Christentum (Otto Lorenz) 75
Holtzmann-Krüger, Theol. Jahresbericht XVI. (J. Websky) 76
Curt Stage, Das Neue Testament in der Sprache der Gegenwart (J. Websky) . . . 78
Karl Kühner, J. H. von Wessenberg (Emil Zittel) 80
Joh. Kreyenbühl, Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kirchlichen Reform (Max Rudolph) 81
Kosters-Oort, Das A. T. ins Holländische übersetzt (J. R. Hanne) 115
Rudolf Ehlers, Predigten über das Apost. Glaubensbekenntnis (J. Websky) 116
Wilhelm Bahnsen, Andachtsbuch für evang. Christen (J. Websky) 117
Th. Förster, August Hermann Francke (J. Websky) 119
J. J. Kneucker, Die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit (J. Websky) 120
John Henry Mackay, Max Stirner, sein Leben und sein Werk (J. Websky) 120

Digitized by Google

Seite
Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I. (Adolf Hausrath) 154
Hermann Schultz, Grundriß der evangelischen Ethik (Paul Mehlhorn) 155
Robert Holtzmann, Wilhelm von Nogaret (J. Websky) 157
Victor Visscher, 1. Kirchengeschichte für Schule und Haus. 2. Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Fortbildungsschulen (Friedrich Steudel) 160
Karl Holsten, Paulinische Theologie mit P. Mehlhorn's Abriß von Holsten's Leben (Heinrich Holtzmann) 161
August Dorner, Das menschliche Handeln (O. Pfleiderer) 168
Ludwig von Stösser, Die badische Kirchenrats-Instruktion und die Lehrfreiheit der Geistlichen (H. Bassermann) 192
Hermann Sprenger, Der Bekenntnisstand der evang.-prot. Kirche in Baden (H. Bassermann) 196
J. J. Kneucker, Die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus (H. Bassermann) . 200
Max Lenz, Martin Luther (Adolf Hausrath) 228
Nicolaus Paulus, Luther's Lebensende (Adolf Hausrath) 229
Paul Christ, Christliche Religionslehre (Friedrich Steudel) 230
Paul Graue, Kurze evang. Christenlehre (Friedrich Steudel) 231
Regula, Religiöse Reden und Betrachtungen (August Werner) 231
Julius Kaftan, Dogmatik (J. Websky) 232
Fr. Ed. König, Historisch-komparative Syntax der hebräischen Sprache (August Wünsche) 267
Holbach's Sociales System, deutsch von Joh. Umminger (Walter Köhler) 269
M. Kronenberg, Kant's Leben und Lehre (C. Bonhoff) 271
Th. Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft (Otto Beeck) . . 273
Georg Runze, Katechismus der Dogmatik (J. Websky) 274
Schleiermacher, Der christliche Glaube. Mit Begleitwort von D. Förster (J. Websky) . 277
G. Kaufmann, Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten (J. Websky) 278
Ths. Achelis, Archiv für Religionswissenschaft (O. Pfleiderer) 281
A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte (Bernhard Schenkel) 311
S. A. Fries, Moderne Darstellungen der Geschichte Israels (Theodor Arndt) 315
August Sabatier, Religionsphilosophie, Autorisierte deutsche Uebersetzung von August Baur (August Baur) 316
A. Hoffmann, Ethik (Paul Mehlhorn) 319
Fr. H. R. von Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, herausgegeben von P. Schaarschmidt, 3. Aufl. (J. Websky) 320
Ernst Luthardt, Christliche Glaubenslehre (J. Websky) 361
Paul Rohrbach, „Geboren von der Jungfrau" (Paul Schmiedel) 365
Ernst Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung (M. Schian) 378
H. H. Wendt, Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums (M. Schian) . 380
H. Gebhardt, Christi Person und Werk in der Predigt (O. Lorenz) 389
Eberhard Nestle, Novum Testamentum graece (Paul Schmiedel) 397
Friedrich Thudichum, Kirchliche Fälschungen I. (Karl Kaufmann) 399
Wilhelm Bahnsen, Die Stellung der evangelischen Kirche zur Feuerbestattung (Waldemar Sonntag) 402
Otto Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 6. Aufl. (J. Websky) 404
L. Ragaz, Evangelium und moderne Moral (E. Etter) 428
Karl Munzinger, Die Japaner (H. Holtzmann) 436
Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei (Walter Köhler) 438
Johannes Falk's Geheimes Tagebuch I (K. König) 440
Willibald Beyschlag, Aus meinem Leben II (A. Hausrath) 442
Wilhelm Hönig, Richard Rothe, sein Charakter, Leben und Denken, zur Feier seines 100. Geburtstages dargestellt (J. Websky) 444
Adolf Hasenclever, Aus Geschichte und Kunst der Christentums (C. Bonhoff) 480
Paul Wilh. Schmidt, Die Geschichte Jesu (H. Holtzmann) 484
Erik Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum (H. Holtzmann) . . 485
W. Nithack-Stahn, Jakob Böhme (Paul Mehlhorn) 487
Albrecht Thoma, Kloster Frauenalb (H. Rapp) 488
Theologischer Jahresbericht von H. Holtzmann und G. Krüger (J. Websky) . . . 489
August Werner, Helden der christlichen Kirche (J. Websky) 490
Johannes Werner, Dogmengeschichtliche Tabellen (J. Websky) 490
Heinrich Holtzmann, Richard Rothe (J. Websky) 491
Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog von A. Bettelheim (J. Websky) 491

Digitized by Google

Digitized by Google

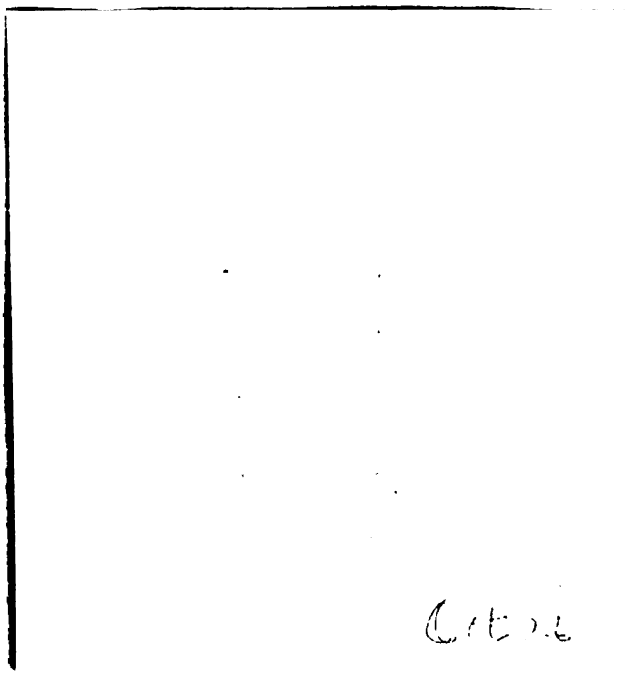
Digitized by Google

Digitized by Google

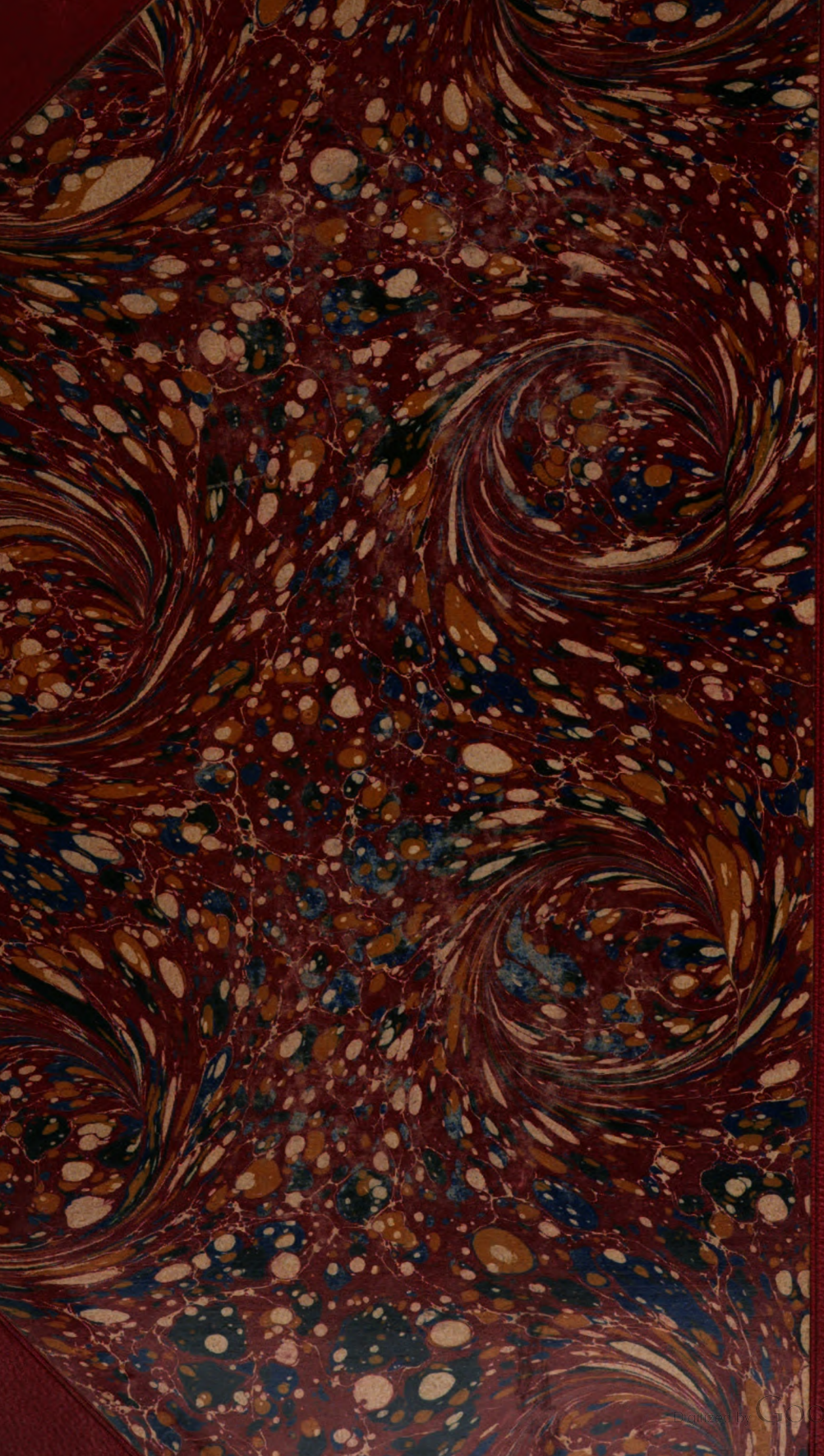
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google